

**ASABIYYA — EIN BEITRAG  
ZUR POLITISCHEN SYMBOLIK**

**INAUGURAL—DISSERTATION**

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt dem Fachbereich

Philosophie und Sozialwissenschaften  
der Freien Universität Berlin

von

Hasan Dudin M.A.

1977







ASABIYYA - EIN BEITRAG ZUR POLITISCHEN SYMBOLIK

I N A U G U R A L - D I S S E R T A T I O N

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt dem Fachbereich

Philosophie und Sozialwissenschaften

der Freien Universität Berlin

von

Hasan Dudin M.A.



Erster Gutachter:

Prof. Dr. Harry Pross

Zweiter Gutachter:

Prof. Dr. Fritz Steppat

Tag der Promotion:

# INHALTSVERZEICHNIS

|    |    |                                                                            |
|----|----|----------------------------------------------------------------------------|
| S. | 5  | Einleitung                                                                 |
| S. | 19 | Erstes Kapitel                                                             |
| S. | 19 | 1.-Etymologische Bedeutung von<br>"Asabiyya"                               |
| S. | 19 | 1.1.-Begriffsgeschichte                                                    |
| S. | 21 | 1.2.-Asabiyya bei Ibn Haldun                                               |
| S. | 22 | 1.2.1.-Die Deutungen der Interpreten                                       |
| S. | 25 | 1.3.-Interpretationen der Asabiyya                                         |
| S. | 26 | 1.3.1.-Konservative Interpretationen                                       |
| S. | 27 | 1.3.2.-Liberale Interpretationen der<br>Asabiyya                           |
| S. | 31 | 1.3.3.-Zwei marxistische Interpreten                                       |
| S. | 35 | 1.4.-Organisation und Struktur der<br>Asabiyya                             |
| S. | 36 | 1.4.1.-Die Entwicklung der Asabiyya                                        |
| S. | 36 | 1.4.1.1.-Asabiyya als Kreis                                                |
| S. | 36 | 1.4.1.2.-Asabiyya im Kampf um die<br>Herrschaft                            |
| S. | 38 | 1.4.1.3.-Asabiyya vom Kreis zur Pyramide                                   |
| S. | 41 | 1.4.1.4.-Herrschaft und Asabiyya                                           |
| S. | 43 | 1.4.1.5.-Eine Zusammenfassung der Asabiyya-<br>Entwicklung nach Ibn Haldun |
| S. | 47 | 1.5.-Asabiyya und Religion (Ideologie)                                     |
| S. | 53 | 1.6.-Auf Willensentscheidung<br>basierende Asabiyya                        |
| S. | 57 | Zweites Kapitel                                                            |
| S. | 57 | 2.1.Funktion der Asabiyya                                                  |
| S. | 59 | 2.2.-Auswirkungen der Asabiyya                                             |
| S. | 59 | 2.2.1.-Auswirkungen der Asabiyya der<br>Entstehungsphase                   |
| S. | 60 | 2.2.2.-Auswirkungen der Asabiyya auf<br>dem Wege zur Herrschaft            |
| S. | 66 | 2.2.3.-Allgemeine Auswirkungen der<br>Asabiyya                             |
| S. | 72 | 2.2.4.-Auswirkungen der Asabiyya auf<br>die Herrschaft                     |

|    |     |                                                                  |
|----|-----|------------------------------------------------------------------|
| S. | 81  | Drittes Kapitel                                                  |
| S. | 81  | 3.-Asabiyya und Kommunikation im arabischen Nahen Osten          |
| S. | 81  | 3.1.-Publizistische Erscheinungsformen der Asabiyya - Einführung |
| S. | 81  | 3.1.1.-Ein Beispiel                                              |
| S. | 82  | 3.1.2.-Eine Ansicht Ibn Halduns                                  |
| S. | 86  | 3.1.3.-Das Symbol                                                |
| S. | 88  | 3.1.4.-Symbole der Asabiyya bei Ibn Haldun                       |
| S. | 90  | 3.1.4.1.-Die Abstammung                                          |
| S. | 91  | 3.1.4.2.-Die Sippe                                               |
| S. | 93  | 3.1.4.3.-Der Name                                                |
| S. | 94  | 3.1.4.4.-Das Schwert (der Kampf)                                 |
| S. | 96  | 3.1.4.5.-Die Herrschaft                                          |
| S. | 100 | 3.1.4.6.-Die Sprache                                             |
| S. | 105 | Viertes Kapitel                                                  |
| S. | 105 | 4.Asabiyya und Arabertum heute                                   |
| S. | 105 | 4.1.Politik und Gesellschaftsstruktur arabischer Staaten         |
| S. | 107 | 4.2.-Die arabische Nationale Bewegung                            |
| S. | 107 | 4.2.1.-Die Wiederbelebung der Sprache                            |
| S. | 109 | 4.2.2.-Die arabischen Christen als Isaba                         |
| S. | 111 | 4.2.3.-Der Panarabismus                                          |
| S. | 115 | 4.2.4.-Der Panislamismus                                         |
| S. | 117 | 4.3.-Religion und Asabiyya als Synthese                          |
| S. | 117 | 4.3.1.-Ägypten                                                   |
| S. | 122 | 4.3.2.-Die Wahhabitenbewegung                                    |
| S. | 125 | 5.-Der äußere Feind                                              |
| S. | 128 | Zusammenfassung und Schlußbetrachtung                            |
| S. | 135 | Literatur                                                        |
| S. | 145 | Lebenslauf                                                       |

## Einleitung

Die meisten Nachrichten sind falsch , und die Furchtsamkeit der Menschen wird zur neuen Kraft der Lüge und Unwahrheit . Die Erfahrung des Kriegs - theoretikers , Carl von Clausewitz , kann auch in den neuen Erkenntnissen der Kommunikationswissenschaftler nicht widerlegt werden . ( 1 )

Die Erkenntnis allerdings hilft uns nicht weiter auf dem Wege , eine Lösung zu finden für ein besseres Verstehen von Nachrichten , die heute qualitativ und quantitativ in einem ungeheueren Ausmasse über uns sich ergiessen . Die Menschen neigen nämlich dazu , Nachrichten zu glauben , die zu undurchdringlich und zu kompliziert sind , um differenziert wahrgenommen werden zu können . ( 2 )

Der Glaube wird umso intensiver und stärker je mehr Begriffe , Namen und Orte wiederholt werden und je weniger Widersprüche diese Wiederholung aufweist , also das Vorangegangene bestätigt. Dies geht so weiter bis die Reaktionen von Menschen auf bestimmten , sich gegenseitig bestätigenden Mitteilungen immer mehr einer Dressur ähneln . ( 3 )

Die Wiederholung von Meldungen also lässt Autorität gewinnen , auch wenn sie falsch ist , weil die sie begründenden Mitteilungen für den Rezipienten nicht prüfbar sind .

- 
- 1 - HARRY PROSS : Die meisten Nachrichten sind falsch, Urban - Taschenbücher , Kohlhammer, 1971, S. 10
  - 2 - Ders. : Publizistik, Luchterhand , 1970 , S. 61
  - 3 - Ders. : ebenda , S. 87

Zu Mitteilung , Information und Nachricht , vgl. Pross : Kommunikationspolitik und neue Medien, in : Information , Herausgegeben von Helga - und Horst Reimann , Goldmann Verlag , München , S. 23

Die Empfänger solcher Mitteilungen haben keine Möglichkeit zu fragen , denn die Fragfähigkeit des Rezipienten wird erst geschaffen und erhöht durch die Widersprüche und durch die Erkenntnisse des Hintergrundes solcher Nachrichten . Der publizistisch Manipulierte bekommt aber immerwieder die gleichen Aussagen in verschiedenen Formen geliefert und ist daher nicht fragfähig . ( 4 )

Zur Übertragung von falschen Nachrichten gibt es viele Erklärungen . Die Verfälschung der Nachricht ereignet sich in einer , oder in mehreren Phasen , die sie vom " Schöpfer " zum Rezipienten durchläuft : Bei der Wahrnehmung durch den Kommunikator , beim Auswählen der , nach Meinung des Kommunikators wichtigen Nachrichten , die für die Weitergabe bestimmt werden , beim Transport der Nachrichten , so auch bei der sprachlichen Übersetzung des vom Kommunikator Gedachten sowie bei der Wahrnehmung durch den Rezipienten selbst . Der Weg zur Lüge beginnt damit , wenn der Kommunikator das Beobachtete weiterleitet , ohne die Hintergründe die zum beobachteten Geschehen führten , die Ort des Geschehens und dessen Besonderheiten , die Geschichte und Mentalität sowie der eventuell vorhandenen besonderen Sprachgebräuche auch mit zu übermitteln . ( 5 ) Solche Notwendigkeiten werden in unseren Tagen vor allem von dogmatischen Kommunikatoren übersehen , die glauben , mit einem Wortschatz das auch von einem halbwegs intelligenten Papagai auswendig gelernt werden könnte , Erklärungen für alle von ihnen beobachteten Geschehnisse abgeben zu können , und für das von ihnen übermittelte Material Anspruch auf universales Verstehen erheben . ( 6 )

---

4 - HARRY PROSS : Die meisten ... , S. 55

5 - Ders. Publizistik , S. 67f

6 - Zu Sprache und Erkennen vgl. PROSS , Publizistik , S. 70f

Aber auch Kommunikatoren , die verlangen , für ihre " freie " Berichterstattung muss der Rezipient den Preis einer permanenten " unaufhörlichen Wachsamkeit " bezahlen , übersehen oder überhören die Tatsache , daß auch diese Wachsamkeit dem Empfänger ihrer Meldungen wenig nutzt , wenn er nicht in der Lage ist , aus eigenen Erfahrungen oder Wissen sich ein Urteil über das " Wahre " unter den ihm übermittelten Nachrichten zu bilden . ( 7 )

Die Verfälschung von Nachrichten ist auch möglich , wenn der Beobachter von Geschehnisse nicht in der Lage ist , das Wirklich wichtige für seine Konsumenten auszuwählen . Wenn er also nicht weiß , welche Fakten, Bilder und Wörter für eine wahrheitsgemäße Übermittlung seiner Beobachtungen , inhaltlich aber auch was die Form angeht zu wählen sind .( 8 )

So unterstreicht Harry Pross die Bedeutung des Auswählen-Könnens bei der Bearbeitung von Informationsmaterial und meint daher , daß zur Übermittlung der wirklich wichtigen Nachrichten sowohl Wissen als auch können gehören . ( 9 )

Aber auch das reicht nicht völlig aus für die Erringung der Fähigkeit , das Wichtige und das Wahre unter dem Beobachteten zu erkennen und zu übermitteln : Der Kommunikator muss auch zeigen , daß seine Methode der Beobachtung , also der Weg , der ihn zu seinen Resultaten führte , auf Wahrheit beruhte, denn " die wahre Untersuchung ist die entfaltete Wahrheit." ( 10 )

- 
- 7 - Zu " Wachsamkeit " , vgl. PROSS : Mitteilung und Herrschaft ,Luchterhand , 1972 , S.19
- 8 - Zum " Auswählen können " vgl. PROSS : Publizistik ... , S. 45
- 9 - ebenda , S. 17
- 10- ebenda , S. 121

Der Kommunikator kann zu , für ihn durchaus wahren Resultate kommen , die jedoch falsch sind , weil die Fragen , deren Antworten zu diesen Resultaten geführt haben , falsch gestellt worden waren . Subjektiv mag der Kommunikator wahrhaftig gehandelt haben , objektiv sind aber seine Produkte faul , daher muss er mit ihnen die Fragen liefern , die er gestellt hatte um zu seinen Aussagen zu gelangen.( 11 ) Beim Transport der Nachrichten werden auch Fehler , Irrtümer und Verfälschungen unvermeidbar , wenn Kommunikatoren und Transporteure übersehen , daß es beim Nachrichten Transport nicht nur um die Überwindung geographischer Räume handelt , sondern auch um soziologischer und historischer Distanzen ,( 12 ) und daher nicht die erforderlichen Vorsicht beim Transport walten lassen .

Beim Transport wird vor allem übersehen , daß Unterschiede im Gebrauch der Sprache , Unterschiede in der Wahrnehmung , im Verstehen der Dinge bedeuten. Dies wird noch verstärkt durch die Tatsache , daß der Rezipient in der Regel dazu neigt , diejenigen Nachrichten im Wahrnehmungsprozess den Vorzug zu geben , die bei ihm " reaktive Gefühle " auslösen . Diese Feststellung trifft auch auf diejenigen Rezipienten , die über gewisse Erfahrungen verfügen . Die ungeheuerlich Quantität aktueller Mitteilungen läßt diese Methode der Auswahl verführerisch und geeignet erscheinen vor allem weil sie bequem ist . ( 13 )

- 
- 11 - Vgl. Pross , Publizistik , ... , S. 12f
  - 12 - Dazu PROSS : Die meisten Nachrichten ... , S. 29
  - 13 - Zur Nachrichten- Auswahl durch Rezipienten vgl. PROSS: Publizistik ... , S. 57f

Aber auch die Tatsache , daß Erkenntnisvermögen von Bezeichnungsvermögen abhängt , läßt den Rezipienten diejenigen Nachrichten schneller wahrnehmen , die ihm durch ihre Form und sprachliche Konstruktion leichter zu seinem " Aha " kommen lassen .

Dadurch , durch die Nichtberücksichtigung kultureller, historischer und soziologischer Hintergründe der Geschehnisse und durch das Fehlen permanenter Aufklärung über diese Hintergründe und ihre Bedeutung für die wahrgenommenen Dinge , kommt es , daß Menschen glauben , Dinge zu kennen , weil sie selber davon gehört haben und vor allem , wenn sie die Geschehnisse " mit eigenen Augen " gesehen haben. Gerade hier , beim " mit eigenen Augen " Gesehenen , wird die Gefahr sichtbar , die die moderne Massenmedien nicht gebührend beachten. Die moderne Massenmedien geben ihren Rezipienten das Gefühl " dabei " zu sein, obwohl die Rezipienten durch ihr Dabeisein eigentlich nicht immer , ja kaum zu den wahren Erkenntnissen über die Ursachen , der von ihnen beobachteten Ereignisse gelangen.

Dies führt dazu , daß partielle Beschränktheit zu einer universalen Erscheinung wird, gleichzeitig aber führt dies dazu , daß diese , durch den Konsum oberflächlicher Mitteilungen geschädigten Menschen das Gefühl vermittelt bekommen , sie wüßten alles.( 14 ) Das hat wiederum unübersehbaren Auswirkungen : Die Geschädigten werden durch die publizistische Dressur , die sie unterworfen sind in ihrer Selbsteinschätzung gestärkt, sie leben in einem Irrtum , sind aber glücklich , weil sie ihren Irrtum für die Wahrheit halten . ( 15 )

- 
- 14 - BETH/PROSS : Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Kohlhammer , 1976 , vgl. S. 83ff
- 15 - Dazu vgl. HARRY PROSS : Politische Symbolik , Kohlhammer, 1974 , S. 33

Diesen Menschen zu erklären , sie lebten in einem großen Irrtum , ist außerordentlich schwer . Die Geschehnisse draußen können sie nicht wirklich erleben und ihre Hintergründe beobachten , denn alles was sich außerhalb ihres Lebensraumes abspielt , ist für sie , naturgemäß nicht unmittelbar wahrnehmbar.( 16 ) Erkenntnisse von Außenstehenden können aber nicht unbedingt zur Aufklärung der Menschen im betreffenden Raum führen , weil diese Außenstehenden von den Menschen im Raum in der Regel als " Fremde " angesehen werden , und ihre Erkenntnisse entsprechend vorsichtig und in vielen Fällen mit viel Mißtrauen begegnet werden .

Man stelle sich vor , ein Israeli erklärt den Arabern ihre Irrtümer , oder ein russischer Kommunist den Menschen in der Bundesrepublik Deutschland .

Diese Aufklärung wird in der Regel doch zurückgewiesen, wenn nicht gar als unverschämte Einmischung in den " inneren Angelegenheiten " zu feindseligen Reaktionen führt.

Denn die Empfänger in einem Raum stehen nicht " über den Dingen " . Sie sind Resultate von Vermitteltem , das ihre Wahrnehmungsfähigkeit bestimmt .

Daher werden die zornige Erklärungen von " Führern " mit viel Beifall bedacht , die besagen , daß diese Führer sich von Fremden nicht " belehren " lassen würden .( 17 ) Die Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen im allgemeinen wird von vielen Dingen bestimmt und ihre Reaktionen determiniert, so von Sprache ,Religion Ideologie, Geschichte und geographische Lage.

---

16 - Vgl. HARRY PROSS : Medienforschung , Carl Habel Verlag , o.J. , S. 21ff

17 - Zu " Menschen als Resultate von Vermitteltem " vgl. PROSS : Politische Symbolik , S. 32f , und Derst Publizistik , S. 67

Nicht nur die rationale Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen wird von diesen Elementen bestimmt , sondern auch die Gefühlsmäßige Wahrnehmungsfähigkeit. So bestimmt die Sprache z.B. nicht nur die Art des Denkens , sondern auch die des Fühlens eines Menschen mit . ( 18 )

Die Art des Fühlens aber entscheidet mit darüber , ob jemand , der etwas mitteilt als " Freund " oder als " Feind " , als Zugehöriger oder als Fremder betrachtet wird . Dies wiederum entscheidet darüber mit , wie das von diesem Menschen Vermittelte Material wahrgenommen wird , oder ob es überhaupt zur Kenntnis genommen wird.

Ein Kommunikator kann also erst die schwierige Aufgabe auf sich nehmen , die Menschen in einem Raum über ihre Irrtümer aufzuklären , wenn es ihm gelingt , diesem Menschen als in ihrem Raum stehend zu erscheinen . Denn dies erleichtert es den Menschen im Raum , soziologischer , ideologischer oder geographischer Raum , sich mit dem Kommunikator zu identifizieren . Die Identifikation mit dem Kommunikator aber macht die Zurkenntnisnahme von unangenehmen Dingen leicht.

Unsere moderne Publizistik und Kommunikations - wissenschaft kann, wenn sie sich weiterhin den Luxus leistet , durch bruchstückhafte Vermittlung von Geschehnissen in zusammenhangsloser Form , die die Menschen in ihrer Beschränktheit bestärken , dazu beitragen , daß immer mehr Zeichen verkannt werden . Solche Kommunikation wird dann in ihrer Totalität mehr zur Privation als zur Identifikation führen.

Privation auf individueller Ebene , die sich in die Masse verbreitet und zur Haltung einer ganzen Gesellschaft wird , manifestiert sich auch im Verhalten von Staaten : Immer mehr Individuen , Gruppen und auch Staaten , die ideologisch , religiös oder ethnisch sich verkapseln und in ihrer Verkapselung , Beschränktheit mit Selbstherrlichkeit verwechseln , werden zunehmend militant , und von ihrer Auserwähltheit überzeugt , lehnen sie alles was von Außen kommt ab , und um nicht durch neue Erkenntnisse von Außen in Panik zu geraten , schieben sie von vorneherein solchen Erkenntnissen einen Riegel vor.

Globale Kommunikation , die eigentlich zur Aufgeschloßenheit führen sollte , erreicht das Gegenteil. Die Menschen , die nun sich auf das Nationale , also auf das kleinere , überschaubare Raum zurückbesinnen , um dann , nach einer Phase der nationalen "Erneuerung" , ihre Umgebung " die Welt " von ihren Ideen und Ideologien " profitieren " zu lassen , notfalls mit Gewalt , werden von einer Kraft geführt , die von dem arabischen Geschichtsphilosophen Abdurrahman Ibn Haldun , " Asabiyya " genannt wurde .

Dieser Kraft schrieb Ibn Haldun fast alles zu was Menschen bewegt : Kämpfe , Kriege , Revolutionen , Staatsgründungen , Entstehung von Kulturen und Verbreitung von Religionen und Ideologien.

Dieser Geschichtsphilosoph wurde im Mai des Jahres 1332 in Tunis geboren . Zu dieser Zeit war aus dem arabisch-islamischen Reich eine vielzahl von Staaten , die mit sich und mit den Nachbarn im Kampf standen , geworden.

Unter diesen widrigen aber erregenden Umständen wuchs Ibn Haldun auf .

Er hatte einen Vater , der im Gegensatz zu seinen politisierenden Vorfahren sich den Wissenschaften widmete . So konnte Ibn Haldun eine gute , wissenschaftliche Grundlage für sein späteres Wirken sicher sein . Er hörte bei den besten Wissenschaftlern seiner Zeit Vorlesungen in Geschichte , Traditions- wissenschaften und Philosophie .( 19 )

Ibn Haldun , schon wegen seiner Herkunft und seiner Intelligenz , konnte den Führern seiner Heimat nicht verborgen bleiben , und so ging er bereits mit zwanzig Lebensjahren in die Politik . In diesem Alter wurde er Sekretär ( Katib ) des regierenden Fürsten in Tunis , ( Abu Ishaq II ) . Kürze Zeit später übersiedelte er nach Fez ( Marokko ) und wurde dort Begleiter , Sekretär und Protokollchef in einem beim Regierenden dort , ( Abu' Ainan ) . Man schrieb das Jahr 1355 .

man  
50 ?

Diese Tätigkeit tat Ibn Haldun nach eigenem Bekunden nur widerwillig , und er blieb auch nicht lange in dieser Position .

Er wurde im Jahre 1357 verhaftet , und erst nach der Ermordung des genannten Fürsten im Jahre 1358 freigelassen . So ging es weiter . Ibn Haldun bekam immer höhere politische Positionen , musste immerwieder fliehen , musste mehrmals ins Gefängnis , was natürlich mehr an die politischen Lage seiner Zeit lag als an ihn selbst. ( 20 )

- 
- 19 - Kamil Ayad : Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns , J.G.Gotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin , 1930 , S. 9f
- 20 - VAN BERGH ? SIMON : Die Mohammedanischen Wissenschaften nach Ibn Haldun; E.J.Brill , Leiden , 1912 , S.1ff

Wichtig für das weitere Leben Ibn Halduns war seine Reise nach Gren<sup>a</sup>da und seine Aufenthalt dort ( 1362 - 1365 ) .

Denn dort lernte Ibn Haldun einen der bedeutendsten Dichter und Geschichtswissenschaftler seiner Zeit kennen , ( Ibn al- Hatib ) , der in Grenada als Minister dem dortigen Sultan diente . Diese Bekanntschaft diente der Vertiefung der wissenschaftlichen Kenntnisse Ibn Halduns. ( 21 )

Die politische Tätigkeiten Ibn Halduns nahmen ihn bis zum Jahre 1375 in Anspruch , und während dieser Zeit war er Minister , Berater, Verhandlungsführer und Sekretär bei mehreren Fürsten und Sultane , was seine politischen Kenntnisse sehr zugute kam. Die Unruhen jener Zeit , die Misshandlungen und Demütigungen die Ibn Haldun Seitens einiger Fürsten zuteil wurden , und wohl auch sein wissenschaftliches Wissbegier führten zu seinem Entschluß , sich im Jahre 1375 auf Kal'at/Salama ( ein Burg im heutigen Provinz Oran ) zurückzuziehen , wo er isoliert aber in einer bequemen Lage sich der wissenschaftlichen Arbeit widmete .

Er blieb dort bis zum Jahre 1378 . In diesen Jahren der Zurückgezogenheit entstand/sein Werk , daß er " Kitabul 'Ibar wa Diwanul Muhtada wal Chabar fi Tarich al-Arab wal Agam wal Barbar waman 'asarahum min thawi as-Sultan el-akbar" ( Buch der Beispiele, und Sammlung des Objekts und des Attributs in den Tagen der Araber , der Perser und der Berber und der großen Herrscher , die ihre Zeitgenossen waren ) .

h Ibn Haldun hat die Absicht gehabt sein Werk zu vervollkommen , hat aber offensichtlich diese Absicht nicht verwirklicht . Von Cremer behauptet , Ibn Haldun habe auch seine Zurückgezogenheit beendet , und sei im Jahre 1378 nach Tunis gegangen , um Quellen für seine weitere Forschungen zu besorgen . Es mag dahingestellt sein , warum Ibn Haldun seine Zurückgezogenheit aufgab und nach Tunis reiste , feststeht aber , daß er nach Tunis ging . Dort übergab er dem Herrscher ( Abul Abbas ) , der seine Arbeiten mit großer Anteilnahme verfolgte ein Exemplar seiner Arbeit für die Bibliothek des Sultans . ( 22 ) Dann bat Abdurrahman Ibn Haldun den Sultan , ihm zu erlauben , nach Mekka zu pilgern . Die Bitte wurde ihm gewährt . Für den Beobachter der Entwicklung von Ibn Halduns Lebenslauf ist es dann kein Wunder , daß er nie mehr nach Nordafrika bzw nach Spanien zurückkehrte .

Seine nächste Heimat sollte Ägypten werden , wo er mehrmals als Obrichter tätig war . Er pilgerte zwar nach Mekka , fuhr nach Syrien , kam aber wieder nach Ägypten wo er im Jahre 1406 starb .

Von Cremer nennt Ibn Haldun " eine beachtenswerte Erscheinung " . Aus dem Werke Ibn Halduns wird , so von Cremer " ersichtlich , daß er , ganz in dem selben Sinne wie die moderne europäische Wissenschaft unter Culturgeschichte die Darstellung der gesamten Thätigkeit eines Volkes auf dem großen Gebiete des geistigen und materiellen Schaffens versteht . und , wenn uns etwas befremdet , so ist es der Umstand , daß er als Mohammedaner der Religion , als wichtigem culturgeschichtlichem Elemente in seinem Plane keinen Platz einräumt und im Verlaufe des Wirkens zwar deren

Bedeutung als politisches Element anerkennt , aber die metaphysische , trans<sup>z</sup>endentale Seite gänzlich unberücksichtigt läßt . Auch in diesem Punkte ist Ibn Chaldun der erste Vertreter einer Geistesrichtung , die im Abendlande erst ein halbes Jahrtausend später sich Geltung errungen hat." ( 23 ) In der Tat ist Ibn Haldun bis zum neunzehnten Jahrhundert einer der sehr Wenigen gewesen , die ihre Gedanken bis zu ihrem logischen Ende ausführten , ohne Rücksicht auf die Reaktionen ihrer Umwelt. Das Werk Ibn Halduns , das von Arnold Toynbee " das in seiner Art größte Werk , das bisher von irgendeinem Geist , irgendwann , irgendwo geschaffen worden ist " genannt wurde, ist bis heute , unter der Bezeichnung " Muqaddimat Ibn Haldun " , die Muqaddima ( Prolegomena) des Ibn Haldun für die Forscher der arabischen Gesellschaften unentbehrlich. Eine vollkommene Übersetzung des Werkes Ibn Halduns in englischer Sprache liegt auch vor . Sie wurde von Franz Rosenthal geschaffen , der die Muqaddima " eine der wichtigsten Errungenschaften der Menschheit " — genannt hat . ( 24 ) Das Werk Ibn Haldun eröffnete eine neue Epoche , und die Geschichtsschreiber , Soziologen und Philosophen nach Ibn Haldun konnten nicht mehr so weiter machen , als wenn es ihn nicht gegeben hat . Mit den Geschichtsschreibern hat Ibn Haldun vor allem sehr hart abgerechnet. ( 25 ) Die Publizisten konnten ihn bis zu unseren Tagen offensichtlich gut übersehen.

- 
- ✓ 23 - VON CREMER : Ebenda , S. 10f  
24 - FRANZ ROSENTHAL : The Muqaddima , an Introduction to History , N.Y. 1958 , 3 Bde  
25 - KAMIL AYAD : Die Geschichts- und Gesellschaftslehre ... , S. 75

Abdurrahman Ibn Haldun war vielleicht der erste Wissenschaftler , und sicherlich bis zum neunzehnten Jahrhundert derjenige Wissenschaftler , der die Notwendigkeit sah , daß das Phänomen Herrschaft untersucht werden muss , wenn das Phänomen Kultur untersucht werden sollte. Er sah in der Herrschaft das Element , das das Organisationsprinzip der Kultur ausmacht. ( 26 )

Ibn Haldun stellte im Mittelpunkt seiner Untersuchungen den Menschen . Deswegen ist , nach Erwin Rosenthal , der Anspruch Ibn Halduns eine neue Wissenschaft der Geschichte , als die Geschichte der menschlichen Kultur und Zivilisation geschaffen zu haben weitgehend berechtigt . ( 27 )

Ali Wardi behauptet sogar , Ibn Haldun sei es gewesen , der die Philosophie von ihrem " Elfenbeinturm " herunter in die tägliche Praxis " geholt hätte . ( 28 )

Das Werk Ibn Halduns , und das von uns untersuchte Phänomen der Asabiyya haben bis zum heutigen Tage im arabischen nationalen Denken einen hervorragenden Platz.

Es ist kein Zufall , daß der bekannteste Theoretiker des modernen arabischen Nationalismus , Sati Husri ( 1882 - 1968 ) seine ideologische Arbeit und seine Ansichten , auf die Ansichten und Denkresultaten des Ibn Haldun aufgebaut hat. ( 29 )

- 
- 26 - MUHSIN MAHDI : Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun , in: " Wissenschaftliche Politik " , Freiburg im Breisgau .
- 27 - ERWIN ROSENTHAL : Politisches Denken im Islam , in: SAECULUM , Bd. 23 , H. 3 , 1973 , S. 305
- 28 - AL-WARDI , ALI : Mantiq Ibn Haldun ( die Logik Ibn Halduns ) , Kairo , 1962 , S.
- 29 - BASSAM TIBI : Nationalismus in der dritten Welt am arabischen Beispiel , F/M , 1971 , S. 127ff

Die modernen arabischen nationalen Bewegungen wiederum , wurden stark vom Werke Husris beeinflusst. Geschehnisse unserer Tage in der arabischen Welt , so die Intervention Syriens in den Libanon , die Versuche des Irak , sich kuweitisches Land anzueignen , der spürbare Appetit des Königreiches von Saudi Arabien auf die kleineren arabischen Emirate , und die Einheit aller arabischen Staaten am Roten Meer , progressive und Konservative in ihrer Haltung gegenüber Nichtaraber , so Äthiopien , all diese Erscheinungen und Ereignisse , Absichten und Strömungen, Erklärungen und Handlungen arabischer Führer , Staaten und Parteien können mit Sicherheit anders , oder besser beurteilt werden , wenn der Beobachter die Gedanken Ibn Halduns und ihre historischen Ergänzungen bei der Urteilsbildung berücksichtigt. Auch außerhalb der arabischen Welt sind Ibn Halduns Ansichten äußerst wertvoll , wie die von uns vorgestellten Arbeiten zeigen.

Diese unsere Arbeit soll eine Anregung sein für Kommunikatoren , die sich mit den Problemen der täglichen Berichterstattung in der arabischen Welt und aus ihr beschäftigen . Sie soll auch ein Anfang sein , vor allem für den Verfasser , nun die Einzelbewegungen und Strömungen in der arabischen Welt von dieser Warte aus unter die Lupe zu nehmen.

In dieser Arbeit wird Asabiyya als Bezeichnung eines kommunikativen Verhaltens verstanden , die für Araber " selbstverständlich " ist . Hier soll diese Selbstverständlichkeit analysiert werden . Die politische Symbolik als Problem Ibn Halduns wird im Lichte der heutigen Symbolismus - Theorie gesehen .

## ERSTES KAPITEL

### I - Die Asabiyya

#### 1 - Etymologische Bedeutung von "Asabiyya"

Im Arabischen bedeutet das Verb "asaba": drehen, winden, befestigen. Das Wort "Isaba" bedeutet Verband und Bandage.

Fast alles, was "zusammengehört", "zusammengebunden" ist oder "zusammenlebt", läßt sich mit Wörtern bezeichnen, die vom Verb "asaba" abstammen.

Die Wörter "Usaba" bzw. "Isaba" lassen sich definieren als "eine Gruppe von unbestimmter Anzahl, die fest verbunden ist, etwas gemeinsam hat oder zu dem selben Ziel vereinigt ist".

Bemerkenswert ist, daß das arabische Wort für Nerv "Asab" heißt. (1)

#### 1.1.-Begriffsgeschichte

Der Begriff Asabiyya kommt schon vor dem Islam vor.

Seine Verwendung im politischen Leben der Araber darf allerdings als vom Propheten Mohammad geprägt angesehen werden (2).

Mohammad hatte nicht nur das Ziel den Menschen zu helfen, ihren "Gott zu erkennen", sondern auch ein höchst politisches Ziel, nämlich: die Araber, die als Stämme von Nomaden lebten, die sich gegenseitig bekriegten, zu einen. Dieses Ziel konnte er nicht erreichen, indem er diesen Stämmen vor die Köpfe stieß, sondern, indem er sich bereits vorhandene Verhaltensweisen dieser Stämme zunutze machte. Daher richtete er

---

1 -KHEMIRI, T.: Der Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun, in: "Der Islam", Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd.23, (1936), S.163

2 -ebenda, S.163 ff

seine Erklärungen über die Gleichheitsvorstellungen des Islam nach den Zusammengehörigkeitsgefühlen der arabischen Stämme, und darin bestand der Erfolg seiner Idee. (3)

- Um sein religiös-politisches Ziel zu erreichen, mußte Mohammad die Grenzen des Zusammengehörigkeitsgefühls der Araber von der Stammesebene auf eine breitere Ebene verlagern, die als die "nationale Ebene" genannt werden sollte.

Diese Rahmenerweiterung der Asabiyya durch den Propheten des Islam hat aber keine wesentlichen Veränderungen des Inhalts der Asabiyya zur Folge. Daher mußte der Prophet eine Begründung für die Notwendigkeit dieser Verlagerung von der Stammes- auf die nationale Ebene überzeugend darlegen, die nur dank ihrer religiösen Beimischung angenommen werden konnte.

Mohammad führte also den Begriff Asabiyya in die Alltagssprache ein, und diese Einführung hatte eindeutig politische Ziele und Hintergründe.

- ✕ Mohammad teilte in seinen Ahadith (Sprüche) Asabiyya in "gute" und in "schlechte" Spielarten.

Eine Asabiyya war "gut", wenn sie in ihren Auswirkungen der Verbreitung des Islam nicht im Wege stand, andernfalls war sie "schlecht", und damit galt es sie zu beseitigen. Der Prophet zitierte einmal ein (vorislamisches Sprichwort, das lautet: "Halte zu deinem Bruder 'Stammesgenossen' - sei er im Recht oder im Unrecht". Von einem Araber gefragt, wie er (der Araber) zu seinem Bruder halten sollte, wenn jener im Unrecht ist, antwortete Mohammad: "Wenn du ihn daran hinderst, weiterhin Unrecht zu tun, dann hältst du zu ihm." (4)

---

3 -HAIDARI IBRANIM: Zur Soziologie des schiitischen Chiasmus; Islamkundliche Untersuchungen, Bd.31 (1975), S.9

4 -MAIDANI II, Bulaq, Ägypten, vergl. "Der Islam", Bd.23, (1936)

Ein weiterer Hadith macht die Einstellung des Propheten zur Asabiyya etwas deutlicher: "Ich sagte: Oh Gesandter Gottes, ist es asabiya für einen Mann, sein Volk zu lieben? - Nein, sagte er, aber es ist asabiya, seinem Volk in einer ungerechten Sache beizustehen." (5)

Diese Aussage Mohammads ist politisch hochinteressant und sehr verständlich: Der Islam begann ein neues Recht zu schaffen. "Recht" und "gerecht" mußten also im Sinne des Islam definiert werden, und dem zufolge ist eine "Gerechte Sache" eine Sache, die nicht im Gegensatz zur Sache des Islam stehen dürfte. Mohammad macht hier klar, worauf er hinaus wollte: Auf dem Wege zur Verlagerung des Stammeszugehörigkeitsgefühls galt es eine einheitliche Definition von Asabiyya zu schaffen, um eine einheitliche Haltung der Zielgruppe des Propheten herbei zu führen: Eine "gute" Asabiyya war sehr erwünscht, eine "schlechte" galt es zu bekämpfen. Wie alle bedeutenden Ideologen galt es dem Islam auch nicht Verhaltensweisen auszurotten, sondern in der Regel durch die Beifügung von Adjektiven, sie in den Dienst der Idee zu stellen.

Mohammad sagt: "Der gehört nicht zu uns, der zu einer Asabiyya (als solche) aufruft oder eine Asabiyya (als solche) bekämpft.

Asabiyya (als solche) also war nicht erwünscht, sondern als eine Waffe des Islam.

#### 1.2. Asabiyya bei Ibn Haldun

Ibn Haldun hat wohl unter den arabischen Wissenschaftlern den Begriff Asabiyya am massivsten eingesetzt, um seine Ansichten zu erläutern. In seinem Werk "Kitabul 'Ibar ..." kommt der Begriff 310mal vor (6). Er behandelt den Begriff mit viel Sorgfalt und macht deutlich, daß ihm

---

5 -KHEMIRI, Der Asabiya ..., S. 166

6 -KHEMIRI, Der Asabiya-Begriff ..., S. 167

viel daran liegt (7). Allerdings hat Ibn Haldun es uns nicht leicht gemacht, für Asabiyya eine eindeutige Bedeutung zu finden, weil er, wie sein bekanntester arabischer Interpret, Husri, schreibt, Asabiyya als "ein vollkommenes System darstellt" (8).

#### 1.2.1. Die Deutungen der Interpreten

Indem Ibn Haldun so verfuhr, also den Begriff so massiv und bei den verschiedensten Zusammenhängen einsetzte, hat er seine späteren Forscher geradezu gezwungen, in ihren Übersetzungen und Deutungen dieses Begriffs verschiedene Wege zu gehen. Indem diese Interpreten Asabiyya so übersetzten wie sie dem einzelnen unter ihnen in dem von ihm für den "wichtigsten" Teil der Theorie Ibn Halduns gehaltenen Abschnitt des Gesamtwerks (Muqaddima) erschien. Welcher der "wichtigste" Teil des Werkes Ibn Halduns nun ist und was Ibn Haldun mit dem Begriff Asabiyya gerade in diesem oder jenem Teil gemeint haben konnte, ist unter den vielen Interpreten seiner Theorie umstritten. Dabei spielt ohne Zweifel die Zeit und die vorherrschenden politischen, gesellschaftlichen, religiösen oder andere Strömungen eine bedeutende Rolle, denn der Interpret kann sich nicht seiner Umgebung und seinem Zeitgeist vollkommen entziehen.

Dies bedeutet überhaupt nicht, daß der jeweilige Interpret von der Richtigkeit seiner Interpretation auch überzeugt war, als er sie schrieb, allerdings muß dann die Interpretation vom historischen, politischen und zeitgeistigen Hintergrund beurteilt werden.

- 
- 7 -vgl. IBN HALDUN: Muqaddima; Literaturhinweise am Ende der Arbeit
- 8 -HUSRI, SATI': Dirasat 'an Muqaddimat Ibn Haldun (Studien über die Muqaddima des Ibn Haldun), Baghdad (1961) s. 333

Daher sollte bei den vielen Interpreten darauf geachtet werden, wann sie ihre Interpretationen schrieben und wo. Einige Interpreten Ibn Halduns haben die Schwierigkeiten, die einer Übersetzung des Begriffs Asabiyya im Wege stehen, klar hervorgehoben (9). Andere versuchten, trotz den Schwierigkeiten eine Übersetzung vorzuschlagen, wie Khemiri.

Khemiri versucht es gleich mit zwei Übersetzungsformeln, er unterscheidet eine "törichte" von einer "äusserst wertvollen" Asabiyya. Die "törichte" übersetzt er mit "Chauvinismus", während er für die "wertvolle" die Übersetzung "Nationalismus" vorschlägt. Dabei betont er einschränkend, daß er mit seinem Vorschlag für die Übersetzung der "wertvollen" Asabiyya die einfachere "Vorkriegsform" des Nationalismus meint, vor dem Krieg heißt hier vor dem ersten Weltkrieg. (10)

Nationalismus als eine Übersetzung für Asabiyya kann aber nur eine Momentaufnahme sein, die eine Situation in einer Entwicklungsstufe der Asabiyya beschreiben würde, aber nicht die Asabiyya (als solche) begreiflich macht. Denn wie soll bei einem Nomadenstamm, der sich ständig auf der Wandschaft befindet, von Nationalismus gesprochen werden, oder bei der Schutz-Asabiyya eines Sklaven? Hier ist nach Ibn Haldun Asabiyya vorhanden und gerade bei den Nomaden in starkem Maße.

Auch Heinrich Simon versucht es mit zwei Übersetzungen. Er schlägt "Chauvinismus" für die "schlechte" und "Mannhaftigkeit" für die "gute" Asabiyya vor. Hier akzeptiert der Marxist Simon Chauvinismus zwar als eine Teilübersetzung, übersieht aber, zurecht, "Nationalismus" als eine Übersetzung und geht stattdessen auf die individuelle Ebene mit "Mannhaftigkeit". Das

---

9 -RABI, MOHAMMAD MAHMOUD: The political theory of Ibn Haldun; Leiden, E.J.Brill (1967), S. 49

10 -KHEMIRI: Der Asabija-Begriff ..., S. 181 f

Problem ist nun, wie man übersetzt, wenn Ibn Haldun z.B. von der Übernahme der Macht durch eine Asabiyya spricht (11).

Wie die zwei genannten Interpreten versucht es auch Von Kremer mit mehreren Übersetzungen. Der Wissenschaftler aus Österreich, der seine Arbeit 1879 veröffentlichte, schlägt "Nationalitätsgefühl", "Nationalitätsidee", "Gemeinsinn" und "Stammesgeist" vor (12).

Hier wird auch ersichtlich, wie Erwin Ritter meint, daß auch von Kremer nur der Sohn seiner Zeit war.

Hayden v. White betont die emotionale Komponente der Asabiyya und übersetzt Asabiyya mit "group feeling" (13). Die Betonung der emotioalen Komponente ist ohne Zweifel äußerst wichtig, aber dabei könnte leicht die bewußte, auf Willensentscheidung basierende Zugehörigkeit zu einer Asabiyya als zweitrangig angesehen werden.

Daher ist Heinrich Simon zuzustimmen, wenn er es als unzulässig bezeichnet, daß Asabiyya von Hellmut Ritter mit "Solidaritätsgefühl" übersetzt wird. Khemiri kritisiert sowohl De Slane als auch Francesco Gabrieli, die als Übersetzungen für Asabiyya "esprit de corps" bzw. "spirito de parte" vorschlagen, und nennt ihre Übersetzungsvorschläge "lose gefaßt und schwach" (14).

Eine Übersetzung der Asabiyya mit "Eifer", wie sie von Peter von Sivers vorgenommen wird, ist hier auch nicht immer hilfreich, weil sie nicht zu einer rechten

- 
- 11 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur; VEB Otto Harasowitz, Leipzig (1959), S. 49
  - 12 -A. VON KREMER: Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche; Wien (1879), S. 18f u. S.23ff
  - 13 -HAYDEN VON WHITE: Ibn Khaldun in World Philosophy of History; in: Studia Islamica, Paris MCMLXI, S. 118
  - 14 - F. GABRIELI: Il Concetto della asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun; Atti della R.Accad. della Scienze di Torino IXV, (1930)

Vorstellung von dem führt, was Ibn Haldun mit dem Begriff wollte (15).

Diese Schwierigkeiten bei der Übersetzung der Asabiyya als Begriff führen später zu Schwierigkeiten bei ihrer Interpretation als Phänomen, daher ist der Vorschlag Hayden v. White akzeptabel, Asabiyya als "Abstraction" nicht mehr zu übersetzen, sondern als solche neben "Geist, élan und vital und Erlebnis" in den Sprachgebrauch zu übernehmen. Die Übernahme dieses Vorschlags ermöglicht es nämlich dem Forscher, bei der Beobachtung der Entwicklung einer Asabiyya sie von Phase zu Phase so zu beschreiben, wie es ihr Zustand am richtigsten erlaubt.

### 1.3. Interpretationen der Asabiyya

Das Phänomen Asabiyya hat viele Forscher beschäftigt, genau wie das Werk Ibn Halduns überhaupt (16).

Wir wollen hier aber nicht das Werk Ibn Halduns vorstellen, sondern die Ansichten seiner Interpreten zum Asabiyya-Phänomen.

Wie die Differenzen dieser Interpreten bei der Übersetzung des Begriffs Asabiyya bereits gezeigt haben, gehen die Ansichten dieser Wissenschaftler bei der Beschreibung, Würdigung und Urteilsbildung über Asabiyya weit auseinander. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Zeiten, die Orte und die subjektive Einstellung dieser Interpreten zu den Dingen überhaupt, ihre Interpretationen beeinflußt haben.

Wir wollen hier versuchen, drei Gruppen von Interpreten vorzustellen, deren Interpretationen das konservative, das liberale und das marxistische Spektrum decken.

- 
- 15 -PETER VON SIVERS: Khalifat, Königtum und Verfall, die politische Theorie Ibn Khalduns; Paul List Verlag, S.65  
16 -ARNOLD TOYNBEE: A study of history; Vol.III, London (1951), 6. Auflage, S. 322 ff

Fast alle von uns vorgeführten Interpreten lebten bzw. leben im heutigen westeuropäischen Raum, bzw. im arabischen Sprachraum und in den USA. Einer, Heinrich Simon, lebt in der DDR.

### 1.3.1. Konservative Interpretationen

Von Kremer gehört zu den Interpreten, die Asabiyya für eine "Nationalitätsidee, die eine Masse verbindet" halten. Diese Idee sei vor allem bei "reinen Rassen" sehr stark, wenn also die "Reinheit der Rasse" etwa durch Mischehen nicht mehr gewährleistet sei, dann sei auch die "Nationalitätsidee" geschwächt und gefährdet (17).

Die Unbefangenheit, in der von Kremer von "Reinheit der Rasse" spricht, entspricht auch dem Zeitgeist Ende des Neunzehnten Jahrhunderts; aber trotzdem ist es sehr gewagt, Sippe mit Rasse gleichzusetzen und Geschlecht so zu beurteilen wie Nation.

Unter solchen Gedanken hat auch Khemiri offensichtlich gestanden. Khemiri bereitet nämlich seiner Interpretation mit der Bemerkung einen Weg, daß bereits vor ihm, also vor 1936, De Sacy, De Slane und von Kremer "ohne Anstoß zu nehmen" Asabiyya als "irgendeine Form" des Nationalismus ansehen konnten, daß allerdings, so fährt er fort, "heute man sehr vorsichtig gegenüber jeder Modernisierung zu sein scheint" (18). Allerdings sollte Khemiri (1936) diese Vorsicht doch gut verstehen können, wenn man bedenkt, welche Entwicklung der Nationalismus zu jenem Datum genommen hatte, und daß eine "Modernisierung" also zu jener Zeit für eine

---

17 -A. VON KREMER: Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte, ..., S. 18 ff

18 -KHEMIRI: Der Asabiyya-Begriff, ...., S. 176

neutrale Betrachtung der Asabiyya äußerst schädlich gewesen wäre. Aber trotzdem nimmt Khemiri eine solche, zu jener Zeit in Deutschland hochwillkommene "Modernisierung" der Interpretation von Asabiyya vor.

Für ihn ist Asabiyya daher eine "Art Nationalismus", die allerdings auf der Abstammung "in einem typisch beduinischen Sinne basiert". Auch die Verwendung des Begriffs "Rasse" scheint ihm in diesem Zusammenhang zulässig, da dieser seiner Ansicht nach "in einem größeren Staate" sowieso eine "Fiktion" sei, und es hauptsächlich darauf ankomme, an diese Fiktion zu glauben. (19)

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß gewisse Erscheinungsformen bei einer bestimmten Entwicklungsstufe der Asabiyya, aber erst lange nachdem diese die Stammesgrenzen überschritten und die nationalen Grenzen erreicht hat, daß dann es verführerisch sein mag, sie mit "Nationalismus" zu übersetzen. Aber dies befreit die Interpreten dieses Phänomens nicht von der gebotenen Vorsicht vor übereilten Modernisierungen, obwohl Khemiri davon in einem ironischen und vorwurfsvollen Ton zu sprechen scheint.

### 1.3.2. Libérale Interpretationen der Asabiyya

Asabiyya als "Triebkraft aller menschlichen Vergesellschaftung" ist, nach Kamil Ayad, ein "subjektives Gefühl der Verbundenheit", die einer Gesellschaft das Bewußtsein eines Eigenlebens gibt, und die es ihr ermöglicht, ihre inneren Angelegenheiten zu ordnen und nach außen hin als eine selbständige, einheitliche Gruppe zu erscheinen. Dieses Gefühl entstehe, so Ayad

weiter, "zunächst" innerhalb eines engen Kreises von Blutsverwandten, Über dieses engbegrenzte Gefühl erhebe sich dann ein "allgemeineres", welches aus der Zugehörigkeit zu einem Stamm und aus der Verbundenheit mit der Gesamtheit desselben erwächst. Dies werde "allgemeine Asabiyya" genannt. Diese allgemeine Asabiyya umfasse, so Ayad, eine "große Anzahl von kleinen Asabiya-Einheiten". Die siegreichste und beste unter diesen "Asabiya-Einheiten" unterwirft und vereinigt alle anderen Asabiyyat (Pl.) in eine große Asabiyya (20). Es ist also bei Ayad "das Gefühl der Zugehörigkeit", das erst die Entstehung einer Asabiyya ermöglicht und dieser zum Sieg verhilft. Dieses Gefühl aber kann und muß sogar bei einer vollen Entwicklung der Asabiyya zu einem klaren "Bewußtsein" der Zugehörigkeit zum Asabiyya-Kreis führen.

Muhsin Mahdi nennt Asabiyya "soziale Solidarität" und versteht darunter eine Kraft, die eine Gruppe von Menschen zusammenhält. Von dieser Kraft hängt es ab, "wie weit eine Gruppe überlegen ist, sich ausdehnt und behauptet" (21).

Hayden van White nennt Asabiyya "a social phenomenon", und beschreibt sie als "the possession of group feeling in concentered degree which gives to people the strength to impose its will on other" (22).

Mohammad Rabi kommt bei seiner Interpretation der Asabiyya zu einer Schlußfolgerung, die sowohl von Kremers als auch Khemiri's Interpretationen widerspricht.

- 
- 20 - KAMIL AYAD: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns; J.G. Gotta'sche Buchhandlung, (1930), S. 176 ff und S. 180 - 193
  - 21 - MUHSIN MAHDI: Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun; in: Wissenschaftliche Politische Hef. Dieter Oberndörfer, Freiburg im Breisgau, S.120
  - 22 - v.WHITE: Ibn Khaldun in World Philosophy ..., S. 118

agnates

?

Er beschreibt Asabiyya als ein vorislamisches Wort, das verwendet wurde "to indicate a kind of making common cause with one's agnates, which might lead to blind supports of one's group without regard for the justice of its cause". Dann stellt Rabi fest "Asabiya is not racial" (23). Im allgemeinen ist Asabiyya, nach Rabi, "faithfulness to the group, will for defence, internal unity, common will for power or the group itself" (24).

Eine unserer Ansicht nach interessante Beschreibung und Interpretation der Asabiyya liefert uns Hellmut Ritter. Er beschreibt Asabiyya als "a primitive phenomenon, deeply rooted in the irrational depths of human nature, which appears and must appear in various degrees of strength wherever a community of men forms itself, a community which is more than a mere agreement, or convention for rational purpose, its leading value being the community itself, its aim consisting in maintaining its independence". Die emotionale Komponente der Asabiyya beschreibt Ritter als "faithfulness to the community, will for defence, readiness for sacrifice, internal unity, common will for power, national passion and religious fanaticism".

Hellmut Ritter kommt eine führende Stelle unter den Interpreten Ibn Halduns und der Asabiyya zu: Er hat nicht nur die emotionale Komponente der Asabiyya gebührend hervorgehoben, sondern auch die Tatsache festgehalten, daß Asabiyya eigentlich in jedem Menschen mehr oder weniger vorhanden ist. Er vergleicht sie mit Machiavelli's "virtu" und meint dazu: "Ibn Khalduns conception of asabiya is somehow as a synthesis of

---

23 -MOHAMMAD RABI, M.: The political Theory of Ibn Khaldun, S. 48 f

24 -ebenda , S. 49, und S. 59

definite elements of both kinds of Virtu, ..., it is, as it were, the public sense in its dynamic aspect, the sense of solidarity, bearing in itself not only the will of the community for selfassertion, the readiness of its members to defend each other and the whole community, but also the combative will for attack, which longs to try the accumulated strength it has derived from the solidarity of the community, by proving it in a fight against opposed forces." (25).

Bassam Tibi beschreibt Asabiyya als "jenes Band, das den Zusammenhalt einer Gruppe in Abgrenzung zu den anderen ermöglicht". Diese Interpretation Tibi's setzt also die Existenz einer anderen Gruppe voraus, um etwa als Ursache für die Entstehung des von ihm genannten Bandes zu dienen. Dies ist aber nicht der Fall, denn Asabiyya entsteht bei den in der Wüste, also in der Isolation, lebenden Nomaden auf natürliche Weise und ist bei ihnen am stärksten. Es ist unbestreitbar, daß Asabiyya, wie Hellmut Ritter richtig bemerkt, wahrnehmbar wird beim Konflikt wie bei anderen Formen menschlicher Auseinandersetzungen. Dies bedeutet aber nicht, daß sie erst dadurch entsteht (26).

Erwin Rosenthal nennt Asabiyya "das Solidaritätsgefühl von Gleichgesinnten", das zunächst auf Blutsverwandschaft basiert. Aus diesem Gefühl entsteht dann eine "politische Triebkraft", welche ermöglicht die Herrschaft zu erringen. Bemerkenswert ist für die Rosenthal'sche Interpretation die Tatsache, daß bei ihm eine scharfe Grenze gezogen wird zwischen den Phasen, in denen Asabiyya eine Gefühlssache ist, und denen wo sie bewußt wird und deshalb begründbar erscheint (27).

- 
- 25 -HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity Groups: A Socio-psychological study in connection with Ibn Khaldun; in: ORIENS, Vol.I, Leiden, E.J. Brill (1948), S. 3 ff
- 26 -BASSAM TIBI: Nationalismus in der dritten Welt am arabischen Beispiel; Europäische Verlagsanstalt, F./M, (1971) S. 128
- 27 -ERWIN ROSENTHAL: Politisches Denken im Islam; in: Saeculum Bd. 23 (1972), H.3, S. 308

Vajda Laszlo schreibt, Asabiyya sei "ein, das Denken und Handeln des Einzelnen bestimmendes, elementares und vitales Solidaritätsgefühl oder eine Gruppen-ideologie", oder aber "die Gruppe selbst, zwischen deren Angehörigen dieses Solidaritätsgefühl besteht" (28). Die Verwendung des Begriffs "Ideologie" bei Laszlo, ist genau wie die Verwendung des Begriffs "Geistiges Element" bei Erwin Rosenthal für die Beurteilung der Erscheinungsformen der Asabiyya von großer Bedeutung, denn sie geben uns die Möglichkeit, Asabiyya zu beschreiben, wenn sie dem Angehörigen des Asabiyya-Kreises bewußt wird, und wenn sie durch eine ideologisch motivierte Willensentscheidung zum Entstehen gebracht wird.

Als letzter der Vertreter liberaler Interpretationen ist Laswell zu nennen, der Asabiyya für einen "formierenden Faktor der menschlichen Gesellschaft, und auch eine unentbehrliche Kraft im Hintergrund von Staaten" hält, und ihr dieser Rolle entsprechend eine große Bedeutung beimißt (29).

### 1.3.3. Zwei marxistische Interpreten

Heinrich Simon bezeichnet Asabiyya als "die geistige Widerspiegelung einer objektiv vorhandenen gesellschaftlichen Situation, und als solche von dieser (der gesellschaftlichen Situation) abhängig". Seiner Ansicht nach hat Asabiyya auch "keine genetische Priorität in der gesellschaftlichen Struktur". Es reicht also nicht aus, so Simon, eine Gruppe zu bilden, um

---

28 -VADJA LÁSZLO: Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkultur; Wiesbaden (1963), S. 48

29 -HAROLD D. LASSWELL, DANIEL LERNER, ITHIEL DE SOLA POOL: The comparativ study of symbols; Stanford University Press (1952) S. 2 ff

eine Asabiyya entstehen zu lassen, denn die Asabiyya "umfaßt mehr als nur das Bewußtsein. Ist spontan, instinktiv, obwohl sie bewußt sein kann." Es ist also möglich, wie Simon ausführt, daß eine Asabiyya "aus rationalen Gründen" entsteht, und nicht nur aus "natürlichem Empfinden" (30).

Es ist, wenn man Ibn Haldun folgt, nicht falsch, daß Asabiyya, wie Simon feststellt, die "Widerspiegelung einer vorhandenen gesellschaftlichen Situation ...". Auch Ibn Haldun hat klar gemacht, daß Asabiyya nicht (nur) aus natürlichem Empfinden entsteht.

Allerdings sind daraus Konsequenzen zu ziehen. Nämlich, daß der Sozialismus (Kommunismus) wie alle anderen Ideen, Ideologien und die daraus entstandenen Organisationen bzw. Staaten nur eine Zeiterscheinung sind, die zerfallen müßten. Dies auch ist eine Konsequenz der Akzeptierung der Interpretation der Asabiyya durch Simon.

Asabiyya ist nicht "rassistisch", wie wir festgestellt haben, aber die Feststellung Simons, daß Asabiyya "keine genetische Priorität" hat, ist nicht vollkommen im Sinne Ibn Halduns, denn es ist immer wieder bei Ibn Haldun von der Bedeutung der "edlen Familie" die Rede. Diese "edle" Familie ist sehr wichtig für das Entstehen und die Entwicklung der natürlichen Asabiyya. Bei der Asabiyya, die aus "rationalen Gründen" entsteht, kann es aber durchaus sein, daß es auch ohne "hoch angesehene" Familien zu einer erfolgreichen Entstehung und Entwicklung einer Asabiyya kommt, so bei Parteien und Ideologien, Armee, Religionen ... usw.

Ibrahim Haidari beschreibt Asabiyya als ein "Zusammengehörigkeitsgefühl, worunter die Einheit einer faktischen Abstammungsgemeinschaft, deren bewußtes Erfassen im Gemeingeist, und der daraus erwachsende Einsatz zu verstehen ist".

Hier betont Haidari das "bewußte Erfassen", wobei die Gefahr entsteht, daß gerade die stärkste Form der Asabiyya, nämlich die "instinktive, spontane, irrationale" außer Acht gelassen wird (31).

Wie festzustellen ist, stimmen die bereits vorgestellten Interpreten der Asabiyya trotz bedeutender Differenzen in vielen wichtigen Punkten überein.

So wird der Abstammung, der Sippe, für Entstehung und Entwicklung der Asabiyya eine große Bedeutung beigemessen. Allerdings darf hier nicht von "Rasse" gesprochen werden, hier ist mit Abstammung "Nasab" gemeint. Nasab steht in einem Zusammenhang zum "Beit", also zum Geschlecht bzw. zur Sippe, die für das Nomadentum bezeichnend sind.

Daher ist die Feststellung Khemiris bemerkenswert, daß "Nomadentum in seiner Simplizität Asabiyya" enthält (32). Diese Asabiyya ist in der Tat sehr stark, wie die meisten Interpreten betonen, ist aber noch "instinktiv" und in den "tiefen Bereichen des irrationalen Teils" des menschlichen Gehirns zuhause. Daher wäre es falsch, über der Stärke dieser "instinktiven" Asabiyya die bewußte, rationale Art der Asabiyya zu vernachlässigen. Gerade diese rationale, bewußte Asabiyya wird für größere, entwickelte Gesellschaften von Bedeutung, während die instinktive Form sich in der Regel auf die Anfangsphasen der Entstehung und Entwicklung beschränkt (33). Rationale Motive und Bewußtwerdung sind für die spätere Erhaltung der Asabiyya unerlässlich, da sie sonst schwächer wird, je weitläufiger die Blutsbande ihrer Anhänger werden, durch die sie sich entwickelt hat (34).

---

31 -IBRAHIM HAIDARI: Nachwort; in: Ali Wardi: Soziologie des Nomadentums; soziologische Texte, Luchterhand, 73, S.436

32 -T. KHEMIRI: Der Asabiya-Begriff, ..., S. 169

33 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft, ..., S. 50 ff

34 -ERWIN ROSENTHAL: Politisches Denken im Islam, ..., S.308

Wir stellen damit fest, daß wir von nun an zwei Asabiyyat (Pl.) unterscheiden müssen, eine "natürliche" bei der das spontane Gefühl der Zugehörigkeit die Hauptrolle spielt, und eine "bewußte" rationale Asabiyya. Sie entsteht durch Willensentscheidung und wird bewußt aufrechterhalten und entwickelt.

Diese "bewußte und auf Willensentscheidung basierende" Asabiyya "kann auf Grund von Kameradschaft, von langer gegenseitiger Erprobung, auf Grund gemeinsamer Erziehung, ... usw." entstehen (35).

Sie kann durch die Schaffung künstlicher Symbolvorräte und damit willentlich erzeugte, maximale Kommunikationsdichte durchaus im Laufe der Zeit von ihren Angehörigen so verinnerlicht werden, daß sie "natürlich" erscheint. (36)

Beispiele dieser durch rationale Entscheidungen geschaffene Asabiyya finden wir bei Armeen, ideologischen Zirkeln, u.a.

Diese Gruppen haben "special code of duty and honour", die dem Mitglied die Identifikation sehr erleichtern (37).

---

35 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre ..., S. 180

36 -SATI HUSRI: Studien über die Muqaddima ..., S. 340  
zu Symbolvorrat und Kommunikationsdichte, vgl. HARRY  
PROSS: Politische Symbolik (folgt), S. 36 f

37 -HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity Groups ..., S. 5

#### 1.4. Organisation und Struktur der Asabiyya

Unabdingbare Voraussetzung für die Existenz einer Asabiyya ist die Existenz einer (Isaba) Sozialen Gruppe. Eine Isaba hat in der Regel die stärkste Asabiyya, wenn die Verbindungen, die zwischen ihren Mitgliedern bestehen, auf natürlicher Weise, so Blutsverwandtschaft, entstanden sind (38). Aus diesem Grund wird von Ibn Haldun wie von seinen Interpreten festgestellt, daß Nomaden, und im allgemeinen Menschen, die unter schwierigen Bedingungen isoliert leben, die stärkste Asabiyya haben, denn ihre Isolation hält ihr natürliches Zusammengehörigkeitsgefühl in Takt, oder "rein" von äußeren Einflüssen (39).

Eine (Isaba), die eine starke Asabiyya besitzt, versucht aber, der Natur der Asabiyya entsprechend, Gruppen mit schwächeren Asabiyyat zu unterwerfen, um über sie zur Herrschaft zu gelangen, da Asabiyya als natürliches Ziel die Herrschaft anstrebt, und die Herrschaft ohne Asabiyya unerreichbar bleibt (40).

In dieser "noch primitiven" sozialen Gruppe mit der gefühlsmäßigen, natürlichen und dementsprechend sehr starken Asabiyya gibt es einen Häuptling. Er kommt aus ihrer Mitte und gehört einer der vornehmsten Familien des Stammes an. Dieser Häuptling genießt in seinem Stamm große Hochachtung, da er auf eine Reihe von edlen, angesehenen, und durch großer Taten Ruhm ausgezeichneten Ahnen zurückblicken kann. Dabei ist zu bemerken, daß das Ansehen dieser Ahnen nicht durch Wohlhabenheit erreicht wurde oder zu erreichen ist, da selbstverständlich Reichthum auch dem Stamme zugute zu kommen hat,

---

38 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft ..., S. 57

39 -SATI HUSRI: Dirasat 'an ..., S. 340 f

40 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre ..., S. 191

ohne daß der Wohlhabende daraus einen Anspruch auf Führung des Stammes ableiten kann. (41)

#### 1.4.1. Die Entwicklung der Asabiyya

##### 1.4.1.1. Asabiyya als Kreis

Der Häuptling hat in der Mitte dieser sozialen Gruppe (Isaba) ein großes Ansehen, das er sich durch den guten Ruf und die großen Taten seiner Ahnen sowie seinen eigenen Mut und Edelsinn erwerben konnte, und wodurch er sich als Führer des Stammes (der sozialen Gruppe) qualifizierte. (42)

Er ist hier kein absoluter Herrscher, sondern ein gleichgestellter Führer, ein "Primus inter pares", der mitten im Stamme seinen Platz hat und nicht über dem Stamm. Er teilt die Macht mit seinen Stammesgenossen, sondert sich nicht von ihnen ab und hat auch nicht die Möglichkeit, sie zu unterdrücken, da seine Macht von ihnen abhängt (43).

In dieser Phase ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit innerhalb des Stammes natürlich und stark. Es beruht auf "the irrational part of the soul only" (44).

##### 1.4.1.2. Asabiyya im Kampf um die Herrschaft

Da die Asabiyya nach Herrschaft trachtet, versucht sie zuerst, die nächsten, schwächeren Asabiyyat zu unterwerfen, zu vereinigen und eine große Asabiyya zu machen.

/AV

Sein

41 -AL-ZIZANI, AL-HUSSEIN IBN AHMAD: Scharh al-Mu'allaqat al-Sab' (Kommentar zu den sieben altarabischen Qasiden 'Gedichte'), Kairo (1964)

42 -ERWIN ROSENTHAL: Politisches Denken im Islam ..., S.307

43 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre ..., S. 182

44 -MUHSIN MAHDI: Ibn Khalduns Philosophy of History; George Allen and Unwin Ltd. London (1958), S. 262

Diese Aufgabe kann der erste Häuptling noch bewältigen (45). Von jetzt an versucht aber der Häuptling, der seine Macht der Tatsache seiner Edlen Herkunft verdankt, der "natürliche(n) Veranlagung des Menschen, sich gottähnlich zu fühlen" entsprechend, die Herrschaft alleine auszuüben, und sie nicht mehr wie bisher mit seinen Stammesgenossen zu teilen. Er begnügt sich nicht mehr damit, moralischen Einfluß von der Mitte seines Stammes her auszuführen, sondern will allein über den Stamm herrschen, und die anderen Stammesmitglieder seiner Herrschaft unterwerfen (46).

Um alleine Herrscher zu spielen, muss der Häuptling aber den Anteil seiner Helfer an die Herrschaft lockern . ( 47 ) Damit wird aber die Asabiyya geschwächt, " weil der Herrscher einen Vorrang vor den übrigen Stammesmitgliedern zu erlangen versucht." ( 48 ) Von nun an haben die Angehörigen der Asabiyya nicht mehr das natürliche , starke Gefühl der Verbundenheit mit dem Herrscher , und das Verhältnis Herrscher - Stamm weist eine andere Qualität auf . " Für Aufbau und Aufrechterhaltung der Ehre " des Stammes , an der sie bislang teilhatten , zu kämpfen und zu sterben, war für die Stammesangehörigen selbstverständlich . Jetzt aber schwindet diese selbstverständliche Bereitschaft , da das Gefühl der gleichberechtigten Teilhaberschaft an der Ehre der Asabiyya durch die Alleinherrschaft des Häuptlings verletzt worden ist.

- 
- 45 - Khemiri : Der Asabijja - Begriff ... , S. 171f  
46 - KAMIL AYAD : Die Geschichts- und Gesellschaftslehre..., S. 181f  
47 - ERWIN ROSENTHAL : Politisches Denken ... , S. 308  
48 - PETER V. SIVERS : Khalifat ... , S.104

Die Stammesmitglieder sind nicht mehr bereit, von dem Herrscher "zum Sterben gemietet (zu) werden". Mit dem Schwinden der Gleichheit, schwindet auch das Gefühl der Gerechtigkeit (49).

Nun verläuft der Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung in zwei parallel zueinander stehenden Linien: Entstehung des Königtums und Verschwinden der Asabiyya. Der Zerfall des Staates wird also schon bei seiner Entstehung determiniert wie bei einem Lebewesen (50).

#### 1.4.1.3. Asabiyya vom Kreis zur Pyramide

Wenn die instinktive, natürliche, spontane, also sehr starke Asabiyya den Häuptling verleitet, die Herrschaft für sich allein zu beanspruchen, beginnt sich der historische Kreis der Asabiyya zu schließen. Von nun an geht der Häuptling, bzw. der Kopf der Asabiyya, den Weg vom "Primus inter pares" zum "absoluten Herrscher", was unweigerlich wieder zum Abstieg der Asabiyya und daher zum Zerfall der Herrschaft führt (51).

Diese Entwicklung der Asabiyya ist nach Ibn Haldun unabänderlich und den Gesetzen der Natur unterworfen (52). Wenn also der Häuptling sich entschließt, oder getrieben wird, den genannten Weg zu gehen, beginnt er zu allererst die Herrschaft seiner Familie zu festigen. Diese Familie, die dank ihrer starken Asabiyya zur Macht gelangt war, braucht nun diese Asabiyya nicht mehr in dem Maße wie am Anfang. Denn "im Laufe der Zeit erscheint die bestehende Ordnung den Menschen als

---

49 -T. KHEMIRI: Der Asabiya-Begriff ..., S. 171

50 -KAMIL AYAD: Die Geschichtslehre ..., S. 182 f

51 -ERWIN ROSENTHAL: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat; Beiheft 25 der Historischen Zeitschrift, München und Berlin (1932), Verlag von R. Oldenbourg, S. 36

52 -IBN HALDUN: Muqadima, S. 170 ff

naturgegeben und unveränderlich, so daß die Dynastie die Gruppe, die ihre Herrschaft erzwingt, entbehren kann" (53).

In dieser Phase der Entwicklung der Asabiyya kennt der Stammesführer noch aus eigener Erfahrung die Eigenschaften und Tugenden, die zur Herrschaftsergreifung erforderlich waren und sind; aber er ist nicht mehr fähig, diese Eigenschaften und Tugenden auf natürliche Weise zu entfalten, wie es in der Entstehungsphase der Asabiyya üblich war (54). Er herrscht über seinen Stamm und nicht aus dessen Mitte heraus, und die Stammesmitglieder haben sich inzwischen daran gewöhnt, seine Herrschaft als "Gottgegeben" zu akzeptieren. Die Gehorsamkeit ihm gegenüber wird dann von ihnen als "göttliches Gesetz" betrachtet. (55) Gehorsamkeit und Unterwürfigkeit sind aber deutliches Zeichen dafür, daß Asabiyya, wenn überhaupt noch vorhanden, dann doch sehr schwach ist, denn die Stammesmitglieder neigen nur dann zur Unterwürfigkeit, wenn sie nicht mehr die Fähigkeit haben, ihre Menschenwürde zu verteidigen, und wer unfähig ist, sich zu verteidigen, ist auch nicht fähig, Widerstand zu leisten, geschweige denn anzugreifen. Diese Merkmale sind aber eine untrennbare Begleiterscheinung der starken Asabiyya der ersten Phase (56). Der nunmehr absolut herrschende Stammesfürst hat kaum noch Kontakt zu seinen Stammesgenossen. Er ist nicht mehr einer unter Gleichen, sondern Herr über Untertanen. Da er aber seinen Stamm noch braucht, um seine Herrschaft auszudehnen, bzw. sie gegen angreifende Asabiyyat zu verteidigen, versucht er, sich die Gefolgschaft des Stammes zu erkaufen. Er versucht, das geschwächte Zusammengehörigkeitsgefühl der Stammesmitglieder durch die Verteilung von Ämtern, Gelder und

---

53 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft ..., S. 54

54 -PETER VON SIVERS: Khalifat ..., S. 103 ff

55 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- und ..., S. 185

56 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft ..., S. 55

Geschenken wieder zu stärken. Damit kann er aber nur einen vorläufigen Teilerfolg erzielen, denn die Stammesmitglieder sind nicht alle bereit, Geschenke als Ersatz für die Ehre zu akzeptieren (57).

Der Herrscher versucht trotzdem, um seine Herrschaft zu erhalten, Helfer aus seinem Stamm zu rekrutieren (58). Er nimmt auch einige Fremde in seinen Dienst, allerdings versucht er dabei, soviel Rücksicht wie möglich auf die Gefühle seines Stammes zu nehmen, und unterstellt daher diese Fremden den Mitgliedern des eigenen Stammes aus seiner Umgebung. Trotz dieser Rücksichtnahme des Herrschers aber setzt hier "Korruption" ein, im Sinne von Sittenverderbnis. Damit beginnt die "chronische Krankheit" der Asabiyya und der Herrschaft, die zum Zerfall führt (59). Die Untertanen beginnen, ihrem Herrscher alle Verantwortung zu überlassen und sich von jeder Eigenverantwortung für die Gesamtheit des Stammes losgelöst zu fühlen. Sie lassen das Verantwortungsbewußtsein für das Ganze fallen, das in der ersten Phase der Asabiyya die Erringung der Macht erst ermöglicht. Sie beginnen, sich an ein sorgloses, bequemes Leben zu gewöhnen.

Hier wird der Neue Bau der Asabiyya sichtbar, der sich auch äußerlich von der Form der Asabiyya der ersten Phase unterscheidet. Dieser Unterschied in der Erscheinungsform der Asabiyya in der "primitiven (natürlichen) Phase" und dem in der "zivilisierten (entwickelten, staatstragenden) Phase" vergleicht Sati Husri mit Emile Durkheims "Sociétés composées" und "sociétés polysegmentaires" (60).

Während die Asabiyya in der Anfangsphase einem Kreis ähnelt, mit dem Häuptling in der Mitte und Gleichberechtigten um ihn, ähnelt sie jetzt einer Pyramide

---

57 -T. KHEMIRI: Der Asabiyya-Begriff ..., S. 171

58 -ebenda: S. 170 f

59 -T. KHEMIRI: Der Asabiyya-Begriff ..., S. 171 f

60 -EMILE DURKHEIM: Les formes elementaires de la vie religieuse; Paris (1912)

mit einem Herrscher an der Spitze, Helfer, Beamte und Bevorzugte unter ihm und die Masse der Mitglieder des Stammes als Basis. Diese Pyramide wird auch durch den Einsatz präsentativer Symbole wie Rangordnung, Sitzordnungen, Gefolge, Titel, Positionen, Uniformen ... usw. von oben nach unten markiert. In der ersten Phase (Kreis) teilte der "primus inter pares" Gerechtigkeit unter Seinesgleichen ein, jetzt (Pyramide) teilt der Herrscher Gerechtigkeit unter seinen Untertanen aus (61).

#### 1.4.1.4. Herrschaft und Asabiyya

Der Herrscher, der durch die Stärke seiner Asabiyya an die Macht kam, kann nicht mehr den Entfremdungsprozeß, der auf dem Weg zur Machtergreifung zwischen ihm und seiner Asabiyya sich einstellte, aufhalten. Er konnte bisher durch Geschenke, Verteilung von Privilegien und Einstellung von fremden Söldnern und Helfer Teilerfolge erzielen, die aber nur kurzfristige Wirkungen haben können. Er beginnt nun nach einem "geistigen Element" zu suchen, das die Asabiyya ergänzt, ersetzt und wiederbelebt. Das geistige Element soll die Asabiyya, falls vorhanden als einen "politisch schlagkräftigen, staatserhaltenden Faktor" wieder brauchbar machen. Dieses Element kann eine Religion sein, aber auch eine Ideologie, die Zusammengehörigkeit, "Bindung", tradiert (62). Dieser geistige Kitt trägt dann dazu bei, daß Angehörige der Asabiyya, wiewohl durch kein instinktives, spontanes und natürliches Zusammengehörigkeitsgefühl mehr gebunden, sich doch als eine Einheit, als Gruppe fühlen. Zu dem Herrscher entwickeln sie ein "Schutzverhältnis", das sie mit ihm verbindet (63).

---

61 -HARRY PROSS: Die meisten Nachrichten sind falsch;  
Urban, Reihe 80, Bd. 866, (1974), S. 15 ff

62 -ERWIN ROSENTHAL: Politisches Denken im Islam ..., S. 308

63 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- ..., S. 178 ff

Der Herrscher in dieser Phase, in seiner Herrschaft durch das geistige Element gestärkt, wird von seinen Untertanen, die er unterworfen hat, und an den sie sich nun eine Zeitlang gewöhnt haben, nun für "vollkommen" gehalten. Wenn die Untertanen aber ihre Unterwerfung verinnerlicht haben, dann beginnen sie, ihren Besieger nachzuahmen. Sie wollen sein wie er. Nachahmung ist hier also ein Symbol der akzeptierten Unterwerfung, das wir noch näher untersuchen werden (64).

Diese unterworfenen Asabiyya-Angehörigen vergessen allmählich "die Süße des Kraftgefühls" der ersten Asabiyya. Sie besitzen nicht mehr die Bereitschaft, sich selbst zu verteidigen gegen eventuelle Angreifer, da sie auch ihren Schutz der Dynastie überlassen. Da der Herrscher sich weiter an der Macht halten will, sucht er Hilfe bei anderen Asabiyyat, welche noch Angriffslust und Energie haben. Diese versucht er für sich zu gewinnen, um das verlorengegangene Gefühl der Zusammengehörigkeit, das auch trotz der Stärkung durch ein geistiges Element nicht mehr gehalten werden kann, zu ersetzen (65).

Die Angehörigen, der kaum noch vorhandenen Asabiyya müssen es also hinnehmen, daß Fremde die Verteidigung des Staates übernehmen, was faktisch auch die Übernahme der Macht durch diese Fremde bedeutet.

Der Herrscher muß hier sehr streng regieren, weil seine Untertanen die neue Fremdherrschaft nicht gerne sehen. Damit untergräbt er aber die Loyalität seiner Untertanen und verdirbt auch das letzte Überbleibsel der Asabiyya (66).

Hier also, wenn die staatstragende Asabiyya zerfällt, beginnen sich innerhalb der allgemeinen, großen

---

64 -KAMIL AYAD: Die Geschichts- ..., S. 184 f

65 -ERWIN ROSENTHAL: Politisches Denken im Islam ..., S.309f

66 -T. KHEMIRI: Der Asabiya-Begriff:..., S. 171 ff

Asabiyya kleine Asabiyyat herauszubilden. Diese kleinen Asabiyyat wetteifern nun um die Übernahme der Herrschaft von der sterbenden großen Asabiyya (67). Die stärkste Asabiyya siegt, und der Asabiyya-Kreis schließt sich (68).

1.4.1.5. Eine Zusammenfassung der Asabiyya-Entwicklung nach  
Ibn Haldun

Dieser Prozeß der Entstehung, Entwicklung und des Zerfalls der Asabiyya ist gleichzeitig auch ein Prozeß der Entfremdung und des sich-nicht-mehr-Verstehens innerhalb des Asabiyya-Kreises.

Ibn Haldun macht klar, daß die Zahl der Generationen, die diesen Prozeß gestalten und erleben, also die Zahl der Generationen EINER Asabiyya, nicht mit der Zahl der Phasen der Asabiyya-Entwicklung übereinstimmen. Dies wird aus der Zusammenfassung dieser Entwicklung ersichtlich: "Der den Ruhm aufgebaut hat, weiß, wie er sich um diesen Aufbau bemüht hat, und bewahrt deshalb sorgfältig die Eigenschaften, die den Grund für Entstehung und Fortdauern des Ruhmes bilden. Sein Sohn nach ihm steht in unmittelbarer Berührung mit seinem Vater und hat jenes von ihm gehört und übernommen; jedoch bleibt er dahinter zurück, so wie einer, der etwas hört, hinter dem, der es mit eigenen Augen gesehen hat. Wenn dann der Dritte kommt, so ist sein Los speziell, nachzuahmen und sich an die Autorität zu halten; so bleibt er hinter dem Zweiten zurück, wie der, welcher einer Autorität folgt, hinter dem, welcher selbständig Entscheidungen trifft. Kommt aber der Vierte, so bleibt er weit hinter ihrer Art und Weise zurück, verliert die Eigenschaften, die den Bau ihres

---

67 -LASZLO, VADJA: Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen; Wiesbaden (1963), S. 49

68 -PETER VON SIVERS: Khalifat, Königtum und Zerfall ..., S. 101

Ruhmes bewahren, verachtet sie und wähnt, dieser Bau sei nicht durch sorgliche Bemühung und Anstrengung entstanden, sondern sei vielmehr etwas, das ihnen von allem Anfang an einzig und allein auf Grund ihrer Abstammung notwendig zustehe, nicht aber durch Beistand oder bestimmte Eigenschaften (erworben sei). Denn er sieht die Achtung, die er unter den Leuten genießt, weiß aber nicht, wie sie entstanden und welches ihr Grund ist, und bildet sich ein, es sei allein die Abstammung. So entzieht er sich den Trägern der Asabiyya und bildet sich ein, etwas besseres zu sein als die, im Vertrauen auf die Befehlsgewalt über sie, in der er erzogen worden ist, und in Unkenntnis der Eigenschaften, welche diese Befehlsgewalt erfordert, und zu welchen die Bescheidenheit ihnen gegenüber und die Gewinnung ihres ganzen Herzens gehören. Er verachtet sie deshalb, so daß sie sich gegen ihn auflehnen, ihn geringschätzen und ihn durch einen anderen ersetzen." (69)

Dynastie ?

Die Phasen der Herrschafts-Entwicklung faßt Ibn Haldun wie folgt zusammen: "Die erste Phase ist diejenige, in welcher sich der Staat seines Zieles bemächtigt und seine Gegner überwältigt, von der Herrschaft Besitz ergreift und sie der früheren Dynastie vor ihm entreißt. So ist denn der Herrscher in dieser Phase der vorbildliche Führer seines Volkes darin, Ruhm zu gewinnen, Vermögen zu sammeln, das Territorium zu verteidigen und zu schützen. Er isoliert sich von ihnen in keiner Weise, denn die Asabiyya fordert das, vermöge deren der Sieg zustande gekommen ist und die auch nachher unverändert geblieben ist.

In der zweiten Phase wird er souveräner Herrscher und hat allein die Herrschaft inne ohne sie, er unterbindet ihr Streben, die Herrschaft mit ihm zu teilen und

---

69 -IBN HALDUN: Muq. ..., S. 137; übersetzt bei ANNEMARIE SCHIMMEL: Ibn Chaldun, ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima; J.C.B. Mohr -Paul Siebeck, Tübingen (1951), S. 48 f

gemeinschaftlich auszuüben. In dieser Phase bemüht sich der Herrscher, Männer zu dinge, Klienten und Anhänger zu suchen und dadurch eine Menge Menschen zur Verfügung zu haben, um das Selbstbewußtsein der Vertreter seiner Asabiyya zu brechen wie auch seiner Sippe, die mit ihm die gleiche Abstammung teilen und den gleichen Anteil an der Herrschaft beanspruchen wie er. Er aber wehrt sie ab von der Herrschaft, hält sie fern von ihren Quellen und wirft sie zurück, so daß sie nicht zu ihm gelangen können, bis er schließlich die Herrschaft in seiner Familie festigt und seinen Angehörigen den Ruhm, den er aufbaut, vorbehält. Er bemüht sich also, sie (die Träger der Asabiyya und seine Sippe) abzuwehren und ihrer Herr zu werden, ebenso wie sich seine Vorfahren Mühe gegeben haben, die Herrschaft zu gewinnen, oder noch mehr; denn die Früheren haben die Fremden abgewehrt, so daß ihre Helfer im Kampf ihr Stamm insgesamt waren (die Träger der Asabiyya insgesamt), während er die nächsten Verwandten abwehrt, wobei ihm nur wenige Entfernte helfen. Er hat es daher mit einer schwierigen Aufgabe zu tun.

Die dritte Phase ist eine solche der Muse und des ruhigen Wohllebens, um die Früchte der Herrschaft einzusammeln, wie ja die menschliche Natur dazu neigt, Vermögen zu erwerben, ewige Spuren und einen weitreichenden Ruhm zu hinterlassen. So bemüht er sich nach Kräften, Steuern einzutreiben, die Einnahmen und Ausgaben fest zu regeln, die Aufwendungen zu berechnen und Maß darin zu halten, geräumige Bauten, gewaltige Monumente, weit ausgedehnte Städte und in die Höhe ragende Paläste zu errichten; Delegationen von den vornehmsten Völkern und edelsten der Stämme zu empfangen und Wohltaten unter seine Angehörigen auszustreuen, wobei er gleichzeitig noch gegenüber seinen Anhängern und seinem Hof freigiebig Geld und Ehre spendet.

Die vierte Phase ist eine Phase der Genüge und der Friedlichkeit. In ihr ist der Herrscher mit dem zufrieden, was seine Vorgänger gebaut haben, in Frieden mit den befreundeten und feindlichen Herrschern seinesgleichen. Er ahmt die ihm Vorangegangenen nach, folgt ihren Spuren Schritt für Schritt und ihren Wegen, so gut er kann, hält es für Verderb, ihre Nachahmung aufzugeben und meint, daß sie die beste Einsicht in den Vorrang haben, den sie für ihn aufgebaut haben.

Die fünfte Phase ist eine Phase der Vergeudung und Verschwendung. In dieser Phase zerstört der Herrscher was seine Vorfahren zusammengebracht haben, um der Lust und des Vergnügens willen und wegen der Freigiebigkeit gegen seine Vertrauten und bei seinen Gelagen und um die Freunde des Schlechten und den Abschaum des Pöbels zu gewinnen und sie mit großen Aufgaben zu belohnen, die zu übernehmen sie nicht imstande sind und wobei sie nicht wissen, was sie tun und lassen sollen. Dadurch verdirbt er es mit den Vornehmen und Großen seines Volkes und den Anhängern seiner Vorgänger, so daß sie untereinander gegen ihn Haß fassen und sich verabreden, ihn im Stich zu lassen." (70)

Wir sehen, daß Ibn Haldun hier die einzelnen Phasen der Asabiyya-Entwicklung beschreibt, während er davor die einzelnen Herrscher beschreibt. Der Unterschied in der Zahl kommt daher, daß der Herrscher der ersten Generation sehr wohl der gleiche sein kann, der auch als erster den Stamm führte, also vor der Machtübernahme in einem bestimmten Gebiet. Er ist also mit dem Führer der ersten Asabiyya-Phase identisch.

---

70 -IBN HALDUN: Muq. ..., S. 175 f, übersetzt bei ERWIN ROSENTHAL: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ..., S. 17 ff

Der Herrscher der vierten Generation macht auch die letzten zwei Phasen durch. Er erlebt den langsamen Untergang der Asabiyya sowie den Zerfall des Staates.

#### 1.5. Asabiyya und Religion (Ideologie)

Es ist festgestellt worden, daß Asabiyya ein "geistiges Element" nötig hat, um eine Einstimmigkeit der Gefühle und der Überzeugungen unter ihren Mitgliedern zu gewährleisten, bzw. sie zu stärken, falls diese Gefühle der Zusammengehörigkeit noch vorhanden sind (71). Dieses geistige Element kann die Religion sein, aber auch eine entsprechende Ideologie (Dogma).

Ibn Haldun hat die Bedeutung der Religion als "politisch-transzendente Seite" nicht sehr ernst genommen. Er betont immer wieder die Bedeutung der Religion als ein Mittel zur Stärkung der Asabiyya, nicht aber ist die Religion als solche für ihn sehr bedeutend (72).

Religion kommt, wie Ibn Haldun immer wieder hervorhebt, immer später als das natürliche Zusammengehörigkeitsgefühl. Und während dieses für die "Entstehung des primitivsten Staatswesens" ausreicht, tritt die Bedeutung der Religion als staatsbildendes Element erst später ein (73). Religion allein gehört nämlich nicht "zu den Voraussetzungen, die das unbedingt erforderliche Mindestmaß für Existenz und Erhaltung der Gesellschaft bilden; sie genügt nicht als Bindung, sie ist nicht einmal eine der zugänglichen Bedingungen, die erforderlich sind, Existenz und Bestand gesellschaftlichen Lebens zu gewährleisten" (74).

---

71 -VON KREMER: Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte ...  
S. 19

72 -ebenda, S. 10 f

73 -ebenda, S. 19 f

74 -MUHSIN MAHDI: Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun, ..., S. 131

Der Mensch ist seiner Natur nach nicht unbedingt genötigt, Mitglied einer religiösen Gemeinschaft zu sein oder den Vorschriften eines göttlichen Gesetzes zu gehorchen (75). Die Tatsache, daß erst die Beachtung und das Vorhandensein einer Asabiyya die Gründung einer Religionsgemeinschaft bzw. die Verbreitung einer Religion ermöglicht, hat Mohammad in aller Deutlichkeit eingesehen und praktiziert (76). Mohammad hat auch die Asabiyya als eine Grundlage für die Verbreitung seiner Religion akzeptiert und sehr erfolgreich eingesetzt (77). Die vorhandene Asabiyya der arabischen Stämme und der "Glaubenseifer" haben dann die Möglichkeit geschaffen, die Stämme der arabischen Halbinsel zu vereinigen und das islamische Reich zu gründen und auszudehnen (78).

Ali al-Wardi meint daher, wenn Mohammad die Asabiyya und die Mentalität seiner Stammesgenossen und die der anderen Stämme nicht beachtet und nicht danach gehandelt hätte, wäre er gescheitert, wenn nicht gar getötet worden. (79)

Es ist also festzuhalten, daß die religiöse Bande allein keine primäre Form sozialer Verbindlichkeit sein kann (80), daß aber Religion bzw. Ideologie in Vereinigung mit Asabiyya ihren höchsten Ausdruck findet.

- 
- 75 -LEO STRAUß: The Law of Reason in the kuzari; in: Persecution and the Art of Writing; Glencoe III. (1952) S. 95 - 141, und ders. : Natural Right and History; Chicago, (1953), S. 156-164
- 76 -ARNOLD TOYNBEE: A Study of History; Bd. 3, New York (1946) S. 468
- 77 -DE SACY: Chresthomathie arabe; Paris (1826) I, S.446
- 78 -PETER VON SIVERS: Khalifat ..., S. 101
- 79 -ALI AL-WARDI: Soziologie des Nomadentums; Luchterhand 73, S. 130
- 80 -HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft ..., S.110 ff

In dieser Synthese hat die Religion jedoch die Qualität einer Nationalreligion. Sie bleibt hier bezogen auf die Mitglieder einer Gruppe, die durch die Asabiyya einander verbunden sind; sie ist nicht universal, sondern ist auf eine politische Formel reduziert (81).

Religion ist also nur in dem Maße sozialrelevant, in dem sie als politische Integrationsideologie funktioniert. Dies gilt auch für Ibn Haldun (82). Unserer Ansicht nach ist dieser Standpunkt wie folgt zu erklären: Im Laufe des "unabwendbaren" Entwicklungsprozesses, den Asabiyya durchgeht, entfremdet sich der Herrscher von seinen Untertanen. Er sieht sich gezwungen, um an der Macht zu bleiben, "Fremde" in den Dienst seiner Dynastie einzuspannen. Diese Fremden aber werden von den Angehörigen der Asabiyya des Herrschers als eine Zumutung empfunden, was zur Verstärkung ihres Widerstandes gegen den Status dieser Menschen, symbolisiert durch die Herrschaft, führt. Die Asabiyya-Angehörigen beginnen, als Zeichen des Unmutes die Symbole der Herrschaft zu mißachten. Die Nichtanerkennung der Herrschaftssymbole aber kann den Herrscher dazu bewegen, Gewalt anzuwenden, um Gehorsam zu finden. Dies aber wirkt "dem Verschleiß der Symbole in unterschiedlicher Weise entgegen" (83).

- 
- 81 -WATT, W.M.: Islam and Integration of Society; London (1961), S. 273 ff; zum gleichen Punkt vgl. MOHAMMAD MUBARAK: al-Umma al 'arabiyya fi ma'rakat az-Zat; Damaskus (1959), S. 55 ff
- 82 -BASSAM TIBI: Nationalismus ..., S. 130, und SATI HUSRI: Gesamtwerke; Bd.II, Kairo (1961), 2. Aufl., und ALI AL-WARDI: Mantiq Ibn Haldun (die Logik Ibn Halduns) Kairo (1962), S. 14 und TAHA HUSSEIN: Falsafat Ibn Haldun al-igtima'iyah (die Gesellschaftsphilosophie Ibn Halduns), Kairo (1925), 1. Aufl. S. 89
- 83 -HARRY PROSS: Politische Symbolik, vgl., S. 82

Eine andere Schwierigkeit stellt sich auch ein: Durch die Größe des Staates und die Einspannung Fremder in den Dienst der Dynastie, vergrößert sich naturgemäß die Gefahr der Verknennung der Herrschaftssymbole. Da aber der Herrscher kein Vertrauen mehr zu seinen Untertanen besitzt, werden von ihm Nicht-  
anerkennung und Verknennung der Symbole seiner Herrschaft gleichgesetzt, und seine Reaktionen sind dann entsprechend ängstlich, d.h. brutal, vor allem weil er sich der Treue seiner Untertanen nicht mehr sicher ist (84).

Die Sanktionen des Herrschers aber führen wiederum zum Verschleiß der Herrschaftssymbolik. Diesen Teufelskreis zu brechen, ist daher Aufgabe des "geistige(n) Element(es)", also der Religion bzw. der entsprechenden Ideologie. Durch eine Religion bekommen die Angehörigen einer Asabiyya einen vollkommenen, relativ begrenzten Symbolvorrat, der seinerseits zu einer Maximierung der Kommunikationsdichte innerhalb der Gruppe führt, und damit zur Stärkung bzw. Wiederherstellung des Vertrauens der einzelnen Mitglieder der Gruppe zur Gesamtheit ihrer Asabiyya und auch zur Herrschaft als Symbol dieser Asabiyya (85).

Dadurch erreicht die Identifikation des Individuums mit der Gruppe ihre höchste Form, was die Grundlage der sozialen Kommunikation innerhalb der Asabiyya erheblich festigt (86).

- 
- 84-Zu Erkennung-Verknennung-Sanktionen, Belohnung vgl.  
HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 38, und  
MURRAY EDELMANN: The Symbolic uses of Politics; Urban  
Chicago, London (1970), S. 44 ff, und  
ROBERT HAVEMANN: Fragen, Antworten, Fragen; München  
(1970), Piper Verlag, S. 7 ff

85 -HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 35 f

86 -ebenda, S. 17 und DIETER WYSS: Beziehungen und Gestalt,  
Entwurf einer anthropologischen Psychologie, und Psycho-  
pathologie; Göttingen (1973), S. 88

Um die Identifikation innerhalb der Asabiyya möglichst vollkommen zu machen, wird auch innerhalb des relativ begrenzten Symbolvorrates der Religion versucht, noch größere Übersichtlichkeit zu schaffen und damit die Wahrnehmungsfähigkeit der Mitglieder der Asabiyya für die Inhalte dieses begrenzten Vorrats zu steigern. Dies erreicht man durch die Ritualisierung bestimmter Vorgänge und Handlungen in diesem Symbolvorrat. Die Einschränkung des intellektuellen Horizonts, die damit erzielt wird, perfektioniert die Identifikation (87).

Das Ritual bzw. der Kult ist also als Bestandteil des Symbolvorrats einer Religion bzw. einer Ideologie unentbehrlich. Dazu meint Emile Durkheim: "Tatsächlich weiß jeder, der wirklich eine Religion praktiziert, daß es der Kult ist, der die Eindrücke der Freude, des inneren Friedens, der Heiterkeit, der Begeisterung hervorruft, für den Gläubigen erprobte Beweise seines Glaubens. Der Kult ist nicht nur ein System von Zeichen, durch die der Glaube sich nach Außen überträgt; er ist eine Sammlung von Mitteln, durch die dieser sich begründet und periodisch erneuert. Ob der Kult aus materiellen Handlungen oder aus geistigen Vorgängen besteht, stets ist er wirksam"(88).

Emile Durkheim nennt den Zustand des Mitgliedes einer Gruppe, die durch ritualisierte Kommunikation zu einer maximalen Identifikation gelangt, einen Zustand der "schützende(n) Abhängigkeit", und er erklärt: "Die Gesellschaft kann ihren Einfluß nur

---

87 -HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 38 ff

88 -EMILE DURKHEIM: Die Grundformen des religiösen Lebens, in: Soziologische Texte, Bd. 19, Luchterhand (1964), S. 36

spürbar werden lassen, wenn sie Tat ist, und sie ist nur dann Tat, wenn die Individuen, die sie bilden, miteinander verbunden sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer selbst bewußt, setzt sie sich selber; vor allem ist sie aktive Zusammenarbeit. Selbst die kollektiven Gedanken und Gefühle sind nur möglich dank äußerlicher Bewegung, die sie, wie wir es dargestellt haben, symbolisiert. Folglich ist es die Tat, die das religiöse Leben beherrscht, und einzig deshalb, weil die Gesellschaft dessen Quelle ist." (89)

Parade-Beispiele der Wirkung einer, durch eine auf die Gruppe begrenzte Religion gestärkten Asabiyya haben wir im Judentum wo der Angehörige einer Religion immer, auch wenn ungewollt seine "Nation" mitträgt, weil die Grenzen von Religion und "Nation" hier identisch sind, aber auch Minderheiten wie die Maroniten im Libanon oder die Ibos in Nigieren haben es vermocht, die Grenzen von Religion bzw. religiöser Richtung mit der Grenze des Stammes bzw. der Gesellschaft zu vereinen, und dadurch eine außerordentliche innere Geschlossenheit erzielt. Hier ist Religion zu einer "Gruppenideologie" geworden, und damit bestärkt sie die Gruppe in ihrem Gefühl "auserwählt" zu sein.

#### 1.6. Auf Willensentscheidung basierende Asabiyya

Im vorangegangenen Teil der Arbeit haben wir die Erscheinungsformen einer Art der Asabiyya vorgestellt. Diese entsteht, wie festgestellt wurde, "natürlich" und entwickelt sich dann zur rational wahrnehmbaren Erscheinung. Im Falle einer Schwächung dieser natürlichen Form der Asabiyya versucht der Herrscher mit Hilfe eines "geistige(n) Element(es)" die Asabiyya wieder zu stärken.

Der Herrscher muß aber langfristig denken und darauf achten, daß das "geistige Element" nicht, zwar zu einer Vereinheitlichung der Asabiyya führt, aber gleichzeitig diese wiedererstarke Asabiyya von einem anderen Führer übernehmen hilft. Um einer solchen Entwicklung vorzubeugen, gründet der Herrscher Organisationen bzw. Institutionen, die im Laufe ihres Bestehens eine eigene Asabiyya entwickeln. Ein hervorragendes Beispiel solcher "irrationalen Solidaritätskreise" ist die Armee (90).

Auf den ersten Blick scheint ein Widerspruch zu bestehen zwischen der Benennung dieser auf Willensentscheidung basierenden Asabiyya und ihrer Charakterisierung als irrational; aber tatsächlich besteht kein solcher Widerspruch. Zwar entstehen diese Gruppen durch einen rationalen Entscheidungsakt, sie entwickeln aber im Laufe ihres Bestehens auch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sogar stärker sein kann als das natürlich entstehende Gefühl.

Es kann festgehalten werden, daß die natürliche Asabiyya und die auf Willensentscheidung basierende

Asabiyya, mit der wir es hier zu tun haben, in entgegengesetzte Richtungen verlaufen: Die natürliche Asabiyya beginnt gefühlsmäßig und instinktiv und wird im Laufe ihrer Entwicklung rational und bewußt. Die auf Willensentscheidung beruhende Asabiyya beginnt als Interessengemeinschaft und entwickelt sich im Laufe ihres Bestehens zu einer im wahrsten Sinne des Wortes irrationalen, gefühlsmäßigen Asabiyya wie wir sehen werden. Über diese Art Asabiyya schreibt Ibn Haldun: "Wenn die Träger der Asabiyya nun Leute an sich ziehen, die nicht ihrer Abstammung sind oder wenn sie Sklaven oder Klienten freilassen und sich mit ihnen verbinden, wie wir gesagt haben, dann nehmen jene Klienten und Angeschlossenen zu einem guten Teil mit ihnen an einer Asabiyya teil und gleichen sich ihr ganz an, als sei es ihre Asabiyya" (91). Dies bedeutet, daß die "Angeschlossenen", wie Ibn Haldun die nicht der natürlichen Asabiyya angehörenden Menschen nennt, dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit hauptsächlich zum Herrscher hin entwickeln. Dies vollzieht sich in der Regel indem der Herrscher schon bei der Schaffung dieser aus Menschen bestehenden Körper gleich einen Symbolvorrat mitliefert, der durch seine Begrenztheit in kürzester Zeit Möglichkeiten des gegenseitigen Erkennens unter den Angehörigen der Gruppe schafft und damit die notwendige Grundlage des Vertrauens herstellt. Durch die Verwendung von Uniformen z.B. wird diesen Angehörigen die individuelle Gestik entzogen, was eine Form der Gleichheit schafft und gleichzeitig die Gefahr des Verkennens der zur Erhaltung der Organisation

---

91 -IBN HALDUN: Muq., S. 135 f, übersetzt bei ANNEMARIE SCHIMMEL: Ibn Chaldun, ausgewählte Abschnitte ..., S. 46

notwendigen Symbole erheblich verringert (92).

Wenn der Anfang gemacht ist, beginnt die scharfe Abgrenzung dieser Gruppe nach außen, um durch die damit entstehende Isolation die notwendige Verengung des Bewußtseins herbeizuführen, die zur Stärkung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit nötig ist.

Die Isolation schafft man, indem man diese Menschen in entlegenen Kasernen oder anderen Unterkünften unterbringt. Nach außen hin erscheint nun das Mitglied der Gruppe, durch die Uniform bedingt, als Vertreter der Gesamtheit seiner Gruppe, was zur Verstärkung der Identifikation zwischen Individuum und Masse beiträgt (93).

Gleichzeitig mit der Schaffung der Armee wird möglichst deutlich ein "Feindbild" mitgeliefert, um über Ausschließlichkeit eine innere Geschlossenheit (94) der Truppe zu erreichen.

Wenn sich die Truppe nun als Einheit versteht, beginnt sie, sich entsprechend zu verhalten. Das Gefühl der Exklusivität wird zusätzlich zu den präsentativen Symbolen, wie Uniformen, Orden, Körperhaltungen usw. (95), durch diskursive Symbole verstärkt, die dem einzelnen Mitglied dieser nun existierenden Asabiyya schmeicheln und zugleich seine Isolation verstärken, indem sie die Grenzen Innen - Außen sehr scharf ziehen. Zu diesen diskursiven Symbolen gehört an erster Stelle die sog. "Parole", die es ihrem Kenner

---

92 -HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 40

93 -ebenda, S. 40 f

94 -vgl. JOHANN HEINRICH VOSS: Antisymbolik; 2 Bde., Stuttgart 1824 - 26 in: HARRY PROSS: Politische Symbolik, S. 148, Fn. 87

95 -SUSANNE LANGER: Philosophie auf neuem Wege; Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Fischer Verlag (1965), S. 201

ermöglicht das Gebiet zu betreten, in dem "die Truppe" zuhause ist. Wer zu der Gruppe will, ohne die "Parole" zu kennen, riskiert als Sanktion in bestimmten Fällen, getötet zu werden.

Allerdings wird hier klar, daß diese "rationale" Asabiyya einige Nachteile gegenüber der "natürlichen" aufweist. Weil die Angehörigen dieser Asabiyya erst durch die Schaffung einer eigenen, sehr begrenzten Symbolwelt zusammengehalten werden, kann jeder, der sich diese Symbolik aneignet, in ihre Reihen "hineinschlüpfen", und wenn er eine Barriere in Form eines Symbols verkennt, dann wird er "entlarvt". In einer natürlichen Asabiyya ist dies nicht möglich, weil das natürliche Gefühl der Zusammengehörigkeit nicht nachgeahmt werden kann. Dazu kommt, daß die Mitglieder der natürlichen Asabiyya sich lange und nahe kennen, im Gegensatz zu den Angehörigen der auf Willensentscheidung basierenden Asabiyya. Festzustellen ist noch die Tatsache, daß künstlich geschaffene Asabiyyat mehr präsentative Symbole einsetzen, damit schon das visuelle Wahrnehmen dieser Symbole die Identifikation herbeiführt und nicht erst der diskursive Kontakt.

---

## ZWEITES KAPITEL

### II - Funktion und Auswirkungen der Asabiyya

#### 2.1. Funktion der Asabiyya

Asabiyya spielt im Leben einer primitiven Menschengruppe die zentrale politische Rolle. Je primitiver eine Gruppe ist, umso wichtiger ist die Rolle, die Asabiyya in ihrem Alltagsleben spielt. Asabiyya ist hier als soziale Bindung eine einigende Kraft und ein Gradmesser der gesellschaftlichen Stabilität. Keine andere Kraft kann hier die Rolle der Asabiyya in der gleichen Effektivität spielen (96). Auch in der höchsten Stufe der Entwicklung der Asabiyya, also im Königstum, ist Asabiyya sehr wichtig, denn genauso, wie sie zur Erreichung dieses Höchsten Zieles erforderlich war, ist sie jetzt notwendig, da Gesetze und Verordnungen im Staate ohne sie nicht vollziehbar wären (97). Asabiyya spielt aber auch eine Hauptrolle bei der Verbreitung von Religionen und Ideologien (98), da diese nicht verbreitet werden können, ohne von einer Gruppe "getragen" zu werden, die "vom gleichen Gemeinsinn" beseelt ist (99). Und Asabiyya ist überhaupt "die eigentliche sozialpsychologische Triebkraft", welche die bedeutendste Rolle bei der menschlichen Vergesellschaftung ausübt (100). Khemiri weist Asabiyya die gleiche Rolle zu, die von Waldemar Mitscherlich dem Nationalismus zugeschrieben wird. Zweifel über die Vergleichbarkeit beider Erscheinungen versucht er mit einer interessanten Erläuterung

- 
- 96 - Rabi, Mohammad Mahmoud: The Political Theory ..., S. 64 ff  
 97 - Erwin Rosenthal: Politisches Denken im Islam ..., S. 313  
 98 - T. Khemiri: Der Asabiya-Begriff ..., S. 172  
 99 - Kamil Ayad: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre ..., S. 178  
 100 - ebenda, S. 181

zu beseitigen. Er schreibt: "Nun mag vielleicht eingewendet werden, die (unter den früheren arabischen Stämmen vorherrschenden d. V.) Bedingungen hätten nicht notwendigerweise bewußten Sozialindividualismus, der nach (W.) Mitscherlich die Seele des Nationalismus ist, zur Folge, da es möglich sei, daß gerade diejenigen Bedingungen, die keine genaue Parallele in Ibn Halduns Zeit haben (wie Presse, Verkehr usw.), die entscheidenden Faktoren für die Entstehung eines bewußten Sozialindividualismus seien. Darauf wäre zu erwidern: Einmal sind selbst jene äußerst modernen (Kommunikations) Bedingungen nicht völlig ohne Parallele. Es ist z. B. bekannt, daß die arabischen Dichter von den Zeiten des Propheten an stets eine politische Rolle gespielt haben, die für die damaligen Verhältnisse nicht weniger bedeutungsvoll war, als die der Presse heute. Auch hatten jene Dichter durchaus nicht bloß lokale Bedeutung. Von einem guten Dichter hieß es immer, seine Gedichte reisten mit den Karawanen, so daß was die Propagierung von Ideen anbelangt, die arabische Poesie die Funktionen der Presse und des Verkehrs in sich vereinigt. Zum anderen sollte man nicht vergessen, daß der Individualismus lediglich ein ordnendes Prinzip ist, das Mitscherlich wählte, um den Nationalismus zu erklären. Als solches muß er Spielraum für Modifikationen lassen (101)."

Der Versuch Khemiris, den Nationalismus des Waldemar Mitscherlich zu Asabiyya zurecht zu biegen, verdient zwar Aufmerksamkeit, aber keine ungeteilte Zustimmung. Zwar läßt sich ein Vergleich der Funktionen beider Phänomene tatsächlich herstellen, aber es darf keinesfalls außer acht gelassen werden, daß in der Phase, in der die Verwendung des Begriffes "Nationalismus" akzeptabel bzw.

---

101 - WALDEMAR MITSCHERLICH: Nationalismus, die Geschichte einer Idee, 2. Aufl., Leipzig 1929  
in KHEMIRI ..., S. 180 f

zulässig wird, die Asabiyya bereits eine lange Strecke der Entwicklung hinter sich gebracht hat, die von diesem Begriff nicht gedeckt werden kann. Dies kann aber die Rolle der Asabiyya im Leben einer Gemeinschaft überhaupt nicht schmälern (102).

## 2.2. Auswirkungen der Asabiyya

### 2.2.1. Auswirkungen der Asabiyya der Entstehungsphase

Asabiyya determiniert das Leben des Angehörigen eines Asabiyyakreises, aber auch die Entwicklung des Kreises überhaupt von der Geburtsphase bis zum Untergang. Das Verhalten des Individuums wie das der Gruppe wird nach innen wie nach außen von der Stärke, Schwäche und vom Vorhandensein einer Asabiyya überhaupt bestimmt.

Im allgemeinen bewirkt Asabiyya Eifer, gegenseitige Ermutigung und Opferbereitschaft. Sie unterdrückt Zersetzung und erzeugt Einigkeit und Harmonie. Die unausbleibliche Folge der Auswirkung einer Asabiyya ist die Übernahme der Herrschaft als solche (103).

In der ersten Phase der Asabiyya sind ihre Auswirkungen hauptsächlich vom Gefühl verursacht. Sie sind daher sehr impulsiv, spontan und stark, sie bewegen die Mitglieder des Asabiyyakreises sowie die Gruppe als solche zu Angriffen auf Außenstehende überhaupt, dann auf schwächeren Asabiyyat um sie zu unterwerfen und damit den Weg zur Erringung der Herrschaft zu ebnen. Hier hat diese starke Asabiyya noch eine solche Ausstrahlung, die bewirkt, daß die unterworfenen, schwächeren Asabiyyat (Pl.) ihr nicht die Gefolgschaft verweigern, sondern sie eher unterstützen (104).

- 
- 102 - Zu Ideenverkehr u. allg. Verkehr vgl. HARRY PROSS: Moral der Massenmedien, Prolegomena zu einer Theorie der Publizistik, Köln 1967, S. 83 ff
- 103 - T. KHEMIRI: Der Asabiyya-Begriff..., S. 172 f
- 104 - SATI HUSRI: Studien über die Muq. des Ibn Haldun..., S.342 f

Wir wollen die Betrachtung der Auswirkungen der Asabiyya nun auf zwei Hauptabschnitte verteilen: Der Abschnitt, in dem die Asabiyya sich auf dem Wege zur Erringung der Herrschaft befindet, und der Abschnitt, in dem die Asabiyya die Herrschaft bereits ausübt.

### 2.2.2. Auswirkungen der Asabiyya auf dem Weg zur Herrschaft

-----

In der ersten Asabiyyaphase ist Asabiyya, wie wir gesehen haben, spontan, instinktiv und stark. Die Auswirkungen sind entsprechend, da Asabiyya ihre Ursache bildet. Hier sind also auch die Reaktionen der Menschen spontan und triebhaft. Sie wollen, ihrer Asabiyya als Triebkraft gehorchend, zur Herrschaft gelangen und sind nach außen hin entsprechend aggressiv, wie nach innen geschlossen. Sie haben ein "natürliches Bedürfnis", endlich innerhalb ihres "Lebensraumes" die Rangverhältnisse eindeutig herzustellen. Es versteht sich für sie auch von selbst, daß diese Rangherstellung zu ihren Gunsten ausfallen muß (105).

Diese natürliche Aggressivität bei der sich auf dem Weg zur Herrschaft befindlichen Asabiyya drängt, wie beim Individuum "rücksichtslos auf Befriedigung". Sie ist gegenüber Außenstehenden intolerant und hat keinen Sinn für Gerechtigkeit nach außen. Innen und außen sind in diesem Lebensabschnitt der Asabiyya sehr scharf getrennt, und entsprechend ist die Auswirkung dieser scharfen Trennung (106).

Wenn die Asabiyya auf dem Wege zur Herrschaft andere, kleine Asabiyyat, die zur gleichen großen Asabiyya gehören, unterwerfen will und dies muß sie, dann wird versucht, diese Asabiyyat als außerhalb der allgemeinen

- 
- 105 - zum Aggressionstrieb vgl. TOBIAS BROCHER: Aggressionstrieb, in: Politik für Nichtpolitiker, Bd. I, S. 31 ff  
106 - vgl. ALEXANDER MITSCHERLICH: Toleranz, in: Politik für Nichtpolitiker, dtv, Bd. II, S. 584 u. 594 ff

Asabiyya stehend zu bezeichnen, um damit die Angehörigen der allgemeinen Asabiyya zu veranlassen, sich mit der "innenstehenden Asabiyya" zu identifizieren und damit den Sieg über die anderen Asabiyya zu erleichtern (107). Sollte die Asabiyya auf ihrem Weg zur Erringung der Herrschaft auf eine außenstehende Asabiyya stoßen, die ihr im Wege zum Ziel steht, dann wird diese unterworfen oder ganz beseitigt. Denn in diesem Abschnitt fühlen sich die Angehörigen der Asabiyya als "auserwählt" und dulden keine anderen "Auserwählten" neben sich, vor allem nicht, wenn diese die "Auserwähltheit" der Asabiyya, die sich auf dem Vormarsch zur Herrschaft befindet, anzweifeln. Der stark eingeschränkte intellektuelle Horizont der Angehörigen dieser Asabiyya macht sie für eventuelle, begründete Argumente von außen unzugänglich, und jedes Wissen über die andere, die zu unterwerfende Asabiyya ist für sie unerwünscht, da es zur differenzierten Urteilsbildung - und damit möglicherweise zu einer toleranten Haltung gegenüber diejenigen, die es zu unterwerfen gilt, führen könnte, was aber mit der "Simplizität" der Asabiyya in diesem Lebensabschnitt unvereinbar ist und für die Erreichung ihrer Ziele unerwünscht, weil nicht förderlich (108).

- 
- 107 - Zur Identifikation vgl. BETH, PROSS: Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Kohlhammer 1976, S. 76 ff u. zur Auseinandersetzung zweier Asabiyyat, vgl. Al-muqawamah al-filistiniyyah wan-nizam al-Urduni (der palästinensische Widerstand und das jordanische Regime), Hrsg. Nabil Ali Scha'ath, Erklärungen Nr. 11, 33, 34, 53 u. S. 373 ff, Beirut, 71
- 108 - Zum Ausschließlichkeitsanspruch vgl. HITLER über Jugend-erziehung, in: Der Nationalsozialismus, Hrsg. Walther Hofer, Dokumente 1933 - 1945, Fischer, 1957, S. 88 und W. I. LENIN: Über die Nationale und die Koloniale Frage, Dietz Verlag, Berlin 1960, S. 144 ff, über die Einstellung von Angehörigen einer Asabiyya auf dem Wege zur Macht über die Angehörigen einer zu unterwerfenden Asabiyya vgl. WILHELM MICHEL: Verrat am Deutschtum, eine Streitschrift zur Judenfrage, Hannover-Leipzig, 1922, S. 5

Die von ihrer Schlagkraft her schwächeren Asabiyyat haben also in diesem Abschnitt die Unterwerfung zu akzeptieren oder sie werden vernichtet. Die Stärke der Asabiyya führt aber sowieso in der Regel dazu, daß die schwächeren Asabiyyat ihr gehorchen, und als Zeichen der Hinnahme der Unterwerfung beginnen sie dann der siegreichen Asabiyya nachzuzahlen. Über das Phänomen der Nachahmung schreibt Ibn Haldun: "Der Besiegte begehrt immer den Sieger in seinen unterscheidenden Merkmalen, seiner Tracht, seinen Anschauungen und seinen übrigen Lebensformen und Gewohnheiten nachzuzahlen. Der Grund dafür ist, daß die Seele immer an das Vollkommene bei dem glaubt, der sie besiegt hat und ihm gehorcht, erstens weil er vollkommen dafür Sorge trägt, was bei ihr zu seiner Ehrung ins Gewicht fällt, zweitens, weil sie irrig annimmt, daß ihr Gehorsam nicht einem natürlichen Sieg, sondern vielmehr der Vollkommenheit des Siegers gilt. Wenn sie dieser irrigen Ansicht ist und sie dauernd behält, wird diese schließlich zu einem Glauben, und dann wählt sie alle Lebensformen des Siegers und ahmt ihm nach. Das ist die Nachfolge. Drittens weil sie der Ansicht ist - Gott weiß es am besten -, daß der Sieg ihres Besiegers nicht die Folge einer Asabiyya oder von Kraft und Tapferkeit, sondern vielmehr die Folge der Gewohnheiten und Lebensformen sei, die sie angenommen hat, indem sie sich ebenfalls über den Sieg hinwegtäuscht (109)."

Das starke Zusammengehörigkeitsgefühl der Angehörigen der Asabiyya in dieser Phase der Entwicklung läßt sie im innern als eine geschlossene Einheit erscheinen, vieles was Mitglieder der Asabiyya an Lob, Kritik, Tadel ... usw. vorbringen, wird sehr milde und freundlich aufgenommen, während gleiches, von außen her gekommen, sofort die "instincts of self defence" mobilisiert (110).

- 
- 109 - IBN HALDUN: Muq., S. 147, übersetzt bei ERWIN ROSENTHAL: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat ..., S. 27 f  
Zur Nachahmung vgl. HARRY PROSS: Medienforschung ..., S. 88 f, u. S. 91, S. 260
- 110 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity Groups ..., S. 6

Es gibt genug Beispiele dafür, daß Angehörige einer aufwärts strebenden Asabiya glauben, ihre Zugehörigkeit zu dieser Asabiyya würde ausreichen, um ihnen vieles zu verzeihen, was sie Böses tun bzw. ihnen ermöglichen, Dinge zu tun, die anderen verwehrt sind. Die Moslems z. B. glauben, ihre Zugehörigkeit zum Islam würde ausreichen, daß Gott ihnen ihre Sünden vergibt. Nach ihrer Überzeugung wird der Prophet Mohammad am Tage des himmlischen Gerichts bei Gott intervenieren und dem Moslem, der an sich hätte bestraft werden müssen, wird dann vergeben, weil er zu Mohammads Gefolgschaft gehört. Andere jedoch werden hart bestraft, weil sie nicht zum Islam gehören. Im Christentum hat die Beichte ähnliche Funktionen. Hier wird dem Angehörigen eines Kreises vergeben, durch die Vermittlung einer Person, der Angehörigen anderer Asabiyyakreise nicht vergeben kann, was natürlich das Exklusivitätsgefühl der Menschen ungemein stärkt. In unseren Tagen sehen wir, daß in einigen Ländern die Hautfarbe der Menschen zum Symbol wird, das Belohnungen und Sanktionen stark beeinflußt. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen, der religiösen und der ethnischen, besteht darin, daß die Zugehörigkeit zum ersten, religiös dominierten Asabiyyakreis durch diskursive Symbole bzw. symbolische Handlungen, also Kult, demonstriert wird, während die Zugehörigkeit zum zweiten Kreis "Rasse" bzw. "ethnische Gruppe" durch äußere Merkmale, also doch mehr präsentativer Symbolik, die die Rolle von Ersatzuniform spielt, markiert ist. Diese Symbole, symbolischen Handlungen, Belohnungen, Sanktionen usw. tragen sehr viel zur Bewußtseinsbildung der Angehörigen einer Asabiyya bei und erleichtern die Identifikation des Mitglieds einer Asabiyya mit der Gesamtheit derselben.

Der Angehörige des Asabiyyakreises ist dann bereit, sich für seine Asabiyya zu opfern, ohne eine Gegenleistung zu fordern, da die Gegenleistung nicht mehr notwendig ist, weil Individuum und Gruppe eine Einheit bilden. Diese Selbstlosigkeit der Mitglieder einer

Asabiyya ist auch die unabdingbare Voraussetzung für die Erringung der Herrschaft durch diese Asabiyya. Daher ist es auch selbstverständlich, daß Revolutionen, religiöse Bewegungen und Kriege nicht vorstellbar wären, ohne die Bereitschaft der einzelnen Asabiyyaangehörigen, sich für die Ziele ihrer Asabiyya zu opfern. Helden, Märtyrer und Verbrecher sind Begriffe, die bei jeder revolutionären Bewegung, bei jedem "Rassen-Konflikt" und bei jedem religiösen Feldzug in jeder Erklärung oder Beschreibung der Beteiligung vorkommen. Die "Helden" des einen Asabiyyakreises sind in der Regel die Verbrecher des anderen und die Märtyrer des einen die "Teufel" und "Ungläubigen" des anderen.

Diese beiden Bezeichnungen der einen Person durch zwei Asabiyyat sind die sog. "beide(n) Seiten einer Medaille", von der jeder Asabiyya nur die eine Seite sehen kann und sieht. Halbheiten werden also für Ganzheiten gehalten (111). Den Angehörigen der Asabiyya ist es vollkommen unwichtig, ob sie, um die Macht zu erringen, anderen Unrecht tun. "Solidarity inside its circle ignores injustice ..." meint Hellmut Ritter, der hier Asabiyya mit "Solidarity" übersetzt (112). Ein vorislamischer Dichter sagt über seine Asabiyya:

"Die Leute können keinen Vertrag brechen,  
den sie mit uns geschlossen,  
wir aber brechen ihn  
wenn wir ihn als lästig empfinden." (113)

- 
- 111 - Zur Einstellung der Menschen zu "Ganzheiten" und "Halbheiten" vgl. WILHELM WEISCHEDEL: Skeptische Ethik, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1976, S. 211 f
- 112 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity ..., S. 8
- 113 - AL-HUFI, AHMAD MOHAMMAD: Al-Hayat al-arabiyya min aschi'r-ag-gahili (das arabische Leben in der Darstellung der vorislamischen Dichtung), Kairo 1946, S. 285

Vertragsbruch gilt als ein Zeichen von Stärke, und Stärke wird mit Recht gleichgestellt. Recht bedeutet also, das was dem eigenen Asabiyyakreis recht ist. Hellmut Ritter sagt, daß der Kopf einer Asabiyya, der nur darauf hinaus ist, den Interessenausgleich für seine Asabiyya und ihre Umgebung zu suchen, von vielen seiner Asabiyya-Angehörigen verlassen wird, und zwar nicht von den Schlechtesten. Ali Wardi schließt sich dieser Meinung an und erklärt, Mohammad wäre als Prophet gescheitert, wenn er mit den Nomaden so umgegangen wäre wie Jesus mit seinen Städtern, denn die Wüste und die darin bestehenden Asabiyyat hätten überhaupt kein Verständnis für solche Lehren von toleranten Verhalten. Sie hätten es als Schwäche ausgelegt und Mohammad nicht gehorcht, ja sie hätten ihn gar getötet (114).

Asabiyya hat also in diesem Lebensabschnitt, auf dem Wege zur Herrschaft, nichts übrig für "übergeordnete Gerechtigkeit" oder für Gleichstellung mit anderen Asabiyyat. Dies wäre für sie sogar ein Unrecht oder sogar eine Beleidigung, "The instinctive felt obligation for Solidarity eliminates the Question of right or Wrong ..." (115).

In der Tat; wenn es gilt die Herrschaft zu erringen, dann haben andere Gesichtspunkte zurückzustecken. Die Asabiyya ist auch in den starken Phasen ihrer Entwicklung nicht in der Lage, auch wenn die gute Absicht bestehen sollte, Gerechtigkeit als etwas zu erkennen, das auch außerhalb ihrer Grenzen dieselbe Gültigkeit besitzt.

- 
- 114 - AL-WARDI, ALI: Soziologie des Nomadentums ..., S. 130  
115 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity ..., S. 89

Die Feststellung "Juden sind auch Menschen" oder "Araber sind auch Menschen" hilft auch da nicht viel, wenn eine starke jüdische oder arabische Asabiyya sich auf dem Weg befindet, in einem bestimmten Gebiet die Herrschaft zu erringen (116).

Diese Grundverschiedenheiten der Einstellungen von Angehörigen eines Asabiyyakreises innerhalb der Asabiyya und nach außen hin, sind in den ersten Phasen der Entwicklung der Asabiyya die hervorstechendsten Merkmale einer Asabiyya. Die Einheit eines Asabiyyakreises nach innen steht mit der Isolation desselben nach außen in Wechselbeziehung. Damit diese innere Geschlossenheit aufrecht erhalten werden kann, verlangen ihre Angehörigen von denjenigen, die zwar innerhalb des Asabiyyakreises leben, ihm aber nicht angehören, je nach Stärke der Asabiyya, die völlige Unterwerfung, d. h. die Erkennung und die Anerkennung der Symbole ihrer Asabiyya. Die Lebensweise dieser Fremden darf der der Asabiyya-angehörigen nicht entgegengesetzt sein.

### 2.2.3. Auswirkungen der Asabiyya (Allgemeine Auswirkungen)

---

Wenn die Asabiyya soweit entwickelt ist, daß sie die Macht in ihrem Gebiet ausübt und nicht mehr in unmittelbarer Gefahr bzw. nicht im Kampf steht, wenn also diese Asabiyya sich einer gewissen Stabilität erfreut und sich damit Toleranz leisten kann, dann wird von den "Fremden" verlangt, daß sie sich "loyal" verhalten. Sie müssen zwar auch die Symbole der Asabiyya respektieren, was natürlich ihre Erkennung voraussetzt, aber sie dürfen auch ihre eigenen Sitten und Gebräuche pflegen, solange diese nicht im Widerspruch zu denen der Asabiyya stehen. Der Asabiyyakreis muß aber hier noch weiterhin

---

116 - Zur Unfähigkeit von Asabiyyagruppen, Recht im Innern wie außerhalb der Gruppe wahrzunehmen, vgl. NAHUM GOLDMANN: Staatsmann ohne Staat, Kiepenheuer Witsch, 1970, S. 386 ff u. AMOS ELON: Die Israelis, Molden Verlag, 1972, S. 123, S. 129, S. 141, S. 173 ff

darauf achten, die Abgrenzung zu den Fremden aufrecht zu erhalten, weil dies wichtig ist für die Verdeckung eventueller innerer Schwächen der Asabiyya gegenüber fremden Menschen und fremden Asabiyyat. "Isolation from outside is for the solidarity circle an efficient, but very mechanically operating measure behind which internal weakness may sometimes be concealed (117)."

Es ist, um ein Beispiel zu nennen, bemerkenswert, daß die Vertreter des Zionismus, eine Bewegung, die sowohl das natürliche Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe von Menschen, als auch das "Geistige Element" vereinigte, mit aller Kraft gegen die Assimilation der Juden kämpfte, aber auch gegen die Idee eines Binationalen Staates, in dem sie mit anderen Menschengruppen leben sollten, weil für sie offensichtlich Gleichstellung ihres Asabiyyakreises mit anderen die gleiche Bedeutung hatte wie eine Unterwerfung. Sie meinten auch, daß eine "Vermischung" mit anderen Menschen, die ihrem Kreis nicht angehören, die Idee einer "jüdische(n) Übernation" gefährden würde. Die Minderheit der "Kulturzionisten" innerhalb des zionistischen Kreises, die sich sowohl die geistige Distanz als auch den Mut leisten konnte, gegen diesen Strom der zionistischen Zusammengehörigkeitsgefühlsrichtung zu opponieren, konnte hieran nichts ändern. Hier geht es nämlich in der Tat darum, durch Isolation nach außen, die innere Geschlossenheit einer Asabiyya aufrecht zu erhalten und zu stärken (118). Dieses Daraufachten, permanent Trennungslinien zwischen innen und außen zu ziehen, führt zur Entstehung von Doppelmoral und zur Charakterspaltung bei den Angehörigen

- 
- 117 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity Groups ..., S. 9  
 118 - BERGER, ELEMÉR: Judaism or Jewish Nationalism, the Alternative to Zionism, New York, Bookman Associates, 1957, S. 53, u. MOSES HESS: Rome and Jerusalem, a Study in Jewish Nationalism, New York, 1918, S. 167 - S. 181, u. THEODOR HERZL: The Jewish State, 4. Aufl. London, 1946, S. 15 - S. 27

gen einer Asabiyya, die je nach Stärke ihres Asabiyya-kreises entsprechend stark oder schwach zutage treten.

<sup>a</sup>  
"Thus double moral code arises, an internal one applying to the members of the community, and an external one applying to the non-members. Actions are judged with different measure. When two people do the same thing, it is not the same thing, what inside one's own circle is regarded as legitimate, as a vital necessity will, in the other circle be considered as shameless lust for power; we ourselves liberate, the others oppress etc. (119)."

Es ist durchaus möglich, daß es innerhalb eines Asabiyya-kreises Individuen gibt, die - wie Ritter sagt - in der Lage sind, falsche Handlungen und Verhalten ihrer eigenen Asabiyya zu erkennen (siehe "Kulturzionisten"), wenn diese geschehen, und auch Ungerechtigkeiten gegenüber Fremden als solche zu erkennen; aber in der Regel behalten diese Individuen ihre Meinungen für sich. Sie haben dann eine "private" und eine "offizielle" Meinung. Privat sagen sie das, was sie erkannt haben, und offiziell das, was sie "ought to say". Dies ist eine sehr schwierige Situation, die eine Spaltung im Charakter des Mitglieds eines Asabiyyakreises hervorrufen könnte und für ihn eine große Belastung bedeutet. Denn diejenigen Asabiyyaangehörigen, die unbewußt doppelmoralische Handlungen und Äußerungen von sich geben, sind nicht im physischen und im psychischen Sinne so gefährdet, wie die, die diese Handlungsweise als doppelmoralisch erkennen und trotzdem sie akzeptieren bzw. mitmachen (120).

- 
- 119 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity ..., S. 10  
120 - Zu diesen Erscheinungen "Charakterspaltung" ... usw., vgl. MC IVER and PAGE: Society, London, 1953, S. 580 u. CUBER and HARROFF: Readings in Sociology, New York, 1962, S. 69 ff, u. TIYAKIAN EDWARD: Sociological Theory, Values and sociocultural Change, London, O.J., 1. Aufl., S. 91 - S. 120

Bemerkenswert ist die Einstellung der Asabiyya als solche und die Angehörigen dieser Asabiyya zu den eigenen Handlungen. So ist es z. B. für den Angehörigen eines Asabiyyakreises zulässig, den "Feind", also den außerhalb des Asabiyyakreises stehenden Menschen, zu täuschen, zu betrügen, ja sogar zu töten. Es ist erlaubt, gegenüber diesem Menschen Handlungen vorzunehmen, die innerhalb des eigenen Asabiyyakreises als Verstoß gegen "Moral", "Anstand" oder als Verbrechen bewertet würden. Für solche Handlungen gegenüber Außenstehenden bekommt der Angehörige der Asabiyya gar Belohnungen, während er Sanktionen zu gewärtigen hat, wenn er sie innerhalb seines Asabiyyakreises unternimmt. Die vielen Heldenauszeichnungen in Kriegen und Revolutionen und die vielen Heiligen der Religionsgemeinschaften sind Beispiele dafür. Die Helden der einen Gruppe sind die Verbrecher der anderen, und die Heiligen der einen Religionsgemeinschaft sind die Verirrten, Ketzer, Ungläubigen bzw. Feinde der anderen.

"In ~~Re~~lation to the World outside the circle, there is coolness, indifference, enmity, hatred leading up to the most unchivalrous behaviour towards the opponent and absolut pitilessness (121)."

Als Beispiel für diese Einstellung der Angehörigen einer sich an der Macht befindlichen Asabiyya kann ein Brief genannt werden, den der syrische Verteidigungsminister, Mustafa Tlas, an die Palästinenser richtete, die sich gerade in einem Kampfe mit dem syrischen Regime befanden, das vom Stamme der Alawiten in Syrien beherrscht wurde.

*Sachse*

2  
Tlas wirft in seinem Brief den Palästinensern vor, gegen Syrien Aktionen zu unternehmen, die nur von einem "Feind erwartet werden dürfen" und erklärt dann "..., der Araber kann Täuschung und Betrug gegenüber seinen Feinden anwenden, aber niemals gegenüber seinen Verwandten und den Söhnen seines Stammes ..." (122).

Hier wird sichtbar, daß Begriffe innerhalb eines Asabiyyakreises eine Bedeutung haben, den sie außerhalb dieses Kreises nicht haben müssen, ja sogar können diese Begriffe außerhalb des Asabiyyakreises eine vollkommen entgegengesetzte Bedeutung haben als innerhalb desselben. Die Bedeutung ist also für den Asabiyyakreis Raum-, Zeit- und Situationsbedingt und auf keinen Fall unbegrenzt gültig (123). Dies bedeutet, daß Äußerungen eines Asabiyyaangehörigen zwar innerhalb seines Kreises so gedeutet werden, wie er sie auch deutet, außerhalb aber können sie nur ein Denkanstoß sein, der einen Denk- und Deutungsprozeß auslöst, der nicht unbedingt zu Resultaten führt, die vom Produzenten der Äußerungen gewollt worden waren. Bedeutung ist also nicht mehr erklärbar ohne den Deuter, der sich diese Bedeutung zu eigen gemacht hat, näher zu kennen (124).

So verstehen es Asabiyyakreise z. B. auch als durchaus moralisch, wenn ihre Angehörigen an Vernichtungsaktionen gegen andere Asabiyyakreise teilnehmen. Wenn es dann der Asabiyya gelingt, den "Feind draußen" zu unterwerfen oder zu vernichten, dann sagen sie, "es geschieht ihm recht". Recht heißt hier das, was die Angehörigen des siegreichen Asabiyyakreises als solches

- 
- 122 - MUSTAFA TLAS in: "Teschrin" (Syrische Tageszeitung), 30. September 1976, S. 8
- 123 - C. K. OGDEN und I. A. RICHARDS: Bedeutung der Bedeutung, Suhrkamp, 1974, S. 23 ff
- 124 - OGDEN und RICHARDS: Bedeutung der Bedeutung ..., S. 63 ff

empfinden. Es ist wohl nicht überflüssig zu sagen, daß die geschlagene Asabiyya dies auch als "Recht" zu empfinden, keineswegs die Neigung haben dürfte.

Diese Logik läßt, ihrer Natur entsprechend, Aktionen gegen die eigene Asabiyya als "Unrecht" erscheinen. Diese Einstellung der Asabiyya - Recht ist der eigene Standpunkt, "Unrecht" ist der Standpunkt des Gegners - ist in der Tat bei allen Asabiyyakreisen, ob durch geistige Elemente gestärkt oder nicht zu beobachten. Je stärker die Asabiyya ist, um so klarer werden diese Erscheinungen für den Beobachter. "If really the validity of morals stops at the boundaries of the solidarity circle and if the distribution of moral affections is determined by these boundaries, it becomes evident that morals, equally valid for all men, will only be possible where all are regarded as belonging to one community. Such is indeed the content of Christian ideas of Humanity (125)."

Dies ist in der Tat so, aber nicht nur im Christentum, sondern in allen Dogmen: Sie fordern alle Gleichheit, Größe, Wohlstand, Menschenwürde usw., wobei die Betonung je nachdem auf einen oder mehreren dieser Begriffe gelegt wird. Allerdings bleibt ungesagt, daß natürlich nur diejenigen Menschen an den Zielen dieser Dogmen teilhaben dürfen, die ihnen angehören, aber statt "unsere Anhänger, Genossen, Brüder" oder wie auch immer zu sagen, sprechen sie einfach von "Menschen". Die Ursache dieses Verhaltens liegt auch in der Natur einer Asabiyya: Die Angehörigen eines siegreichen Asabiyyakreises sind sowohl von ihrer Auserwähltheit, als auch von ihrer Missionsaufgabe überzeugt, daher sind Menschen, die sich von diesen Kreisen nicht "gewinnen, bekehren" lassen, für sie "verlorene, verirrt Verräter" oder gar "Unmenschen". Das Sprichwort

"Right or Wrong, my Country" finden wir gleich oder sinngemäß in vielen Sprachen. Dagegen steht die revolutionäre Erklärung der "Menschenrechte".

#### 2.2.4. Auswirkungen der Asabiyya auf die Herrschaft

-----

Die Auswirkungen der Asabiyya müssen sich naturgemäß in dem Führer derselben besonders stark symbolisieren. Dazu meint Gerhard Ritter: In proclaiming an 'enemy' everything that stands in his way to success and in placing such relation between friend and enemy above all other values, ethical laws lose their autonomous validity for him (126)." Hier verhält sich der Führer aber nur so, wie es die Asabiyya fordert, auch wenn diese Forderung in manchen Fällen nicht von der Gruppe selbst kommt. Diese Haltung können wir in allen Staaten beobachten, die in Konfrontation zu anderen Staaten stehen. Z. B. in der arabischen Welt können derzeit sich die meisten Führer es leisten, unter der Parole "keine Stimme darf höher sein als die der Schlacht" - gemeint ist die Schlacht mit Israel - alles zu unterdrücken, was ihnen im Wege zur absoluten Herrschaft steht. Wenn ein Führer also die innere Geschlossenheit seiner Untertanen festigen, erreichen oder wiederherstellen will, d. h. sich an der Macht halten will, dann läßt er eine äußere Gefahr mit den farbigsten Bildern beschreiben und beschwören. Er schafft damit eine Art Ausnahmesituation, die ihm erlaubt, Handlungen vorzunehmen, die in "normalen" Zeiten Widerstand hervorrufen könnten.

Der Führer der Asabiyya steht im Mittelpunkt des sozialen Kraftfeldes seiner Asabiyya. Er ist zugleich der Exponent des Zusammengehörigkeitsgefühls der Asabiyya-Gemeinschaft. Auch wenn der Entfremdungsprozeß zwischen Führer und den Angehörigen der Asabiyya

soweit fortgeschritten ist, darf nicht vergessen werden, daß der Führer nur dank der Kraft der Asabiyya überhaupt Macht besitzt und ausüben kann. Er ist nicht im Vakuum geboren und aufgewachsen, sondern ist Produkt seiner Umwelt, d. h. seiner Asabiyya, auch wenn es so aussehen könnte, als ob die Handlungen dieses Führers mit den Wünschen und Forderungen der Asabiyya nicht übereinstimmen.

Der Führer kann allerdings Entwicklungen beschleunigen, vorhandene Ideen und Neigungen nutzen und Aggressionen verstärken, kanalisieren und geballt einsetzen. Mit Recht behauptet Hellmut Ritter daher, daß den Menschen viele Katastrophen und Kriege erspart geblieben wären, wenn die verhängnisvollen Initiativen der Führer nicht wären.

Allerdings muß wieder betont werden, daß die Führer nur vorhandene Gefühle, wenn auch im Ansatz vorhandene, verstärken, nutzen und einsetzen, aber keineswegs aus dem Nichts ein kollektives Bewußtsein schaffen, um es für ihre Zwecke zu "mißbrauchen" (127).

Die Auswirkungen der Asabiyya auf die Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit ihrer Mitglieder beschränkt sich auf Fragen der "Moral", der Politik oder der gefühlsmäßigen Empfindungen. Das was subjektiv empfunden wird, wird der Lächerlichkeit preisgegeben, wenn "Wissenschaftler" unter der Wirkung ihres Asabiyyakreises Subjektives zu "objektivieren" und Empfindungen durch "wissenschaft-

- 
- 127 - Solche Versuche, einzelne Personen für große "Verbrechen an der Menschlichkeit" verantwortlich zu machen, sind z. B. in Deutschland unternommen worden und werden unternommen. Betrachtungen darüber finden sich (als Antwort) in HARRY PROSS: Dialektik der Restauration, Walter Verlag, 1965, S. 10 ff

liche Fakten" erklärbar zu machen versuchen. "The double Valution of that which is done inside the solidarity circle and outside it, applies not only to moral values, to good and evil, to just and unjust, but may also turn out a heavy obstacle for objective knowledge, owing to the fact that the discernment between true and false may come under the influence of solidarity feelings. Unfavourable reports about occurrences inside the solidarity circle will be overlooded or will not be believed. He who ~~s~~<sup>sp</sup>reads such reports will not only be called a liar, but he will also be regarded as an apostate. For such things can be affirmed only by an enemy and not by a friend, and what the enemy says is a lie, whereas what we say is the truth. Whether an assertion is true or false will not be decided by the criterion of reason, common to both parts, but by the fact of one's belonging to the party. As strong feelings are in general pernicious to the ability of perception, strong solidarity feelings also lead to a peculiar narrowing of the intellectual horizon. One becomes unable to appryci<sup>e</sup>ate the opinion of others and even to realise it or take cognizance of it (128)."

So erweisen sich viele "wissenschaftliche" Arbeiten bei näherer Betrachtung als propagandistische Werke von Asabiyyat, die nur zu verstehen sind, wenn die gesamte Lage, in der sie entstanden, analysiert ist. Viele "Wissenschaftler", die noch vor einigen Jahrzehnten "belegen" wollten, daß es eine im "wissenschaftlichen Sinne arische Rasse" gibt, oder eine "jüdische Rasse" durch Kopfmessungen und Nasenform markieren wollten, wären heute wohl kaum in der Lage, mit ihren "wissenschaftlichen Untersuchungen" eine ernsthafte Diskussion mit Fachkollegen zu bestehen. Diese "Wissenschaftler" wollen äußere Merkmale in menschlichen Quali-

täten umdeuten und "wissenschaftlich belegbar" machen, daß Herkunft, Hautfarbe, Sprache usw. an sich schon Menschen qualifizieren oder disqualifizieren. Diese Neigung findet man bei allen Wissenschaftlern, die sich voll für ein Dogma, egal welcher Herkunft, einsetzen und dadurch die notwendige, für wissenschaftliche Forschungen unentbehrliche Distanz verlieren; auch dogmatische Marxisten-Leninisten erliegen häufig dieser Gefahr.

Wenn aber die Asabiyya stark ist und nach oben strebt, dann sind solche Verhaltensweisen von Wissenschaftlern, die überleben wollen, die Regel und nicht die Ausnahme: Wissenschaftlich hat nämlich in diesen Phasen der Entwicklung einer Asabiyya zu sein, was politisch sein darf, auch eine normale Nase hat krumm zu sein, wenn ihre "Rasse" krumme Nasen als politisch vorgeschriebenes Merkmal zu besitzen hat (129).

Wenn die Asabiyya bereits zur Erringung der Herrschaft durch ihre Angehörigen geführt hat, hört dann die Aggressionsbereitschaft dieser Asabiyya keineswegs auf. Besonders Asabiyyat, die durch ein geistiges Element, also Religion oder einem entsprechenden Dogma, gestärkt sind, versuchen ihrem Glauben entsprechend, andere Asabiyyat (Pl.) zu "gewinnen", zur "Vernunft" zu bringen oder gar zu "befreien". Die Einschränkung der Symbolik einer Asabiyya läßt ihre Angehörigen nämlich glauben, nur sie seien im Besitz der "Wahrheit", und ihre Aktionen gegen andere Asabiyyat sind für sie daher keineswegs unmoralisch oder unmenschlich. Sie rea-

- 
- 129 - Zu diesen Verhaltensweisen von Menschen vgl.  
HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München, 1901, S. 503  
ISMAR ELBOGEN: Ein Jahrhundert jüdischen Lebens, Frankfurt/M., 1967, S. 163  
ELMER BERGER: The Jewish Dilemma, New York, 1946, S. 4 ff

gieren sehr empfindlich, wenn sie feststellen müssen, daß die anderen Asabiyyat keineswegs "befreit" bzw. "gewonnen" werden wollen, und können ein solches Verhalten, ihrer Logik entsprechend, nur als Zeichen von Börsartigkeit oder bestenfalls von Unwissen deuten. So müssen wir immer wieder hören, daß Arbeiter, die sich nicht für den "Sozialismus" gewinnen lassen wollen, ihre "wahren Interessen" nicht kennen oder gar "Lumpen-Proletarier" seien, oder daß Völker, die nicht die "Hilfe der Freien Welt" annehmen wollen, "dumm", "kommunistisch unterwandert" oder unentwickelt und damit für zivilisatorischen Missionseifer nicht wahrnehmungsfähig seien (130).

Der Glaube der Angehörigen einer Asabiyya an ihre Auswähltheit wird durch das geistige Element noch stärker, und die Ausbrüche dieser Grundhaltung nehmen dann, so Hellmut Ritter, organisierte und breite Dimensionen an. Die soziale Dynamik, die an sich farblos ist, gewinnt Farbe, Sinn und Inhalt (131).

Wenn der Kampf einer Asabiyya mit einer anderen durch den Sieg einer der beiden zu Ende geht und die Angehörigen der besiegten Asabiyya "befreit" oder "zur Vernunft" gebracht worden sind, wenn sie also unterworfen sind, je nach ihrer Herkunft, ob aus derselben "allgemeinen Asabiyya" oder ganz von außerhalb, dann wird alles beseitigt, was an die Unabhängigkeit der besiegten Asabiyya erinnern könnte oder gar an ihre Existenz.

- 
- 130 - Interessante Beispiele über dieses Denken finden sich in: J. R. GRIGULEVIC, Ketzer, Hexen, Inquisitoren, 2 Bde., Akademie Verlag, Berlin, 1976, u. GEORG ALSHEIMER: Vietnam, Suhrkamp, 1968
- 131 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity ..., S. 17

Das Gute wie das Schlechte wird entfernt und Angehörigen der untergehenden Asabiyya, die noch Symbole dieser besiegten Asabiyya hochhalten oder von ihnen sprechen, werden als "Träumer", "Ewiggestrige" oder unter Umständen, vor allem, wenn die "Gefahr" besteht, daß die besiegte Asabiyya wieder auferstehen könnte, als Feinde bezeichnet und entsprechend behandelt (132). In der Regel ist es aber so, daß die Angehörigen einer siegreichen Asabiyya sich nicht lange mit der Hinterlassenschaft einer besiegten Asabiyya beschäftigen müssen, denn eine besiegte Asabiyya, die sich unterwerfen muß, geht auch unter und mit ihr die Kultur, Politik und Symbole, die sie geschaffen hat. Dies braucht einige Zeit, ist aber unvermeidlich (133).

Ob eine Asabiyya untergegangen ist oder noch existiert, kann nicht durch eine Festschreibung seitens des Herrschers etwa bestimmt werden. Allein die erfaßbaren Auswirkungen einer Asabiyya können Aufschluß darüber geben, ob die Asabiyya existiert und in welchem Zustand sie sich befindet.

Zusätzlich aber zu den bestimmten erfaßbaren Erscheinungen der Asabiyya, wie Aggressivität, Intoleranz, starkes Selbstbewußtsein, Beschränktheit des intellektuellen Horizonts usw., gibt es auch Formen, die sich nicht an einer bestimmten Entwicklungsphase der Asabiyya beschränken, sondern allgemein die Existenz einer Asabiyya begleiten.

---

132 - HELLMUT RITTER: Irrational Solidarity ..., S. 24 f

133 - IBN HALDUN: Muq. S. 307 ff, u. VON KREMER: Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte ..., S. 49 f

Zur Beobachtung der Asabiyya - Entwicklung durch die Beobachtung der Auswirkungen vgl. IBN HALDUN, Muq., S. 134 ff, S. 147 f, S. 154 f, S. 158 f, S. 166, S. 183 ff und S. 290 f

"The ethical expression of the will for a community of solidarity appears very often in the form of an unwritten Code of Honours and Duties, which impose a certain conduct upon the members. The line of conduct is not overscribed in definite terms, but is a thing silently understood. To talk about it becomes necessary only if the unwritten Code of Duties has been infringed upon, just as children's duties in the family circle are only talked of when they are neglected. Often it is no more than a vaguely felt 'Weltanschauung', which even those concerned in it can hardly formulate and which takes the place of formulated ideology (134)."

Handlungen, die von den Angehörigen einer Asabiyya mit Vorliebe gemeinsam unternommen werden, lassen das Subjekt sich bestätigt fühlen. Daher versuchen Asabiyyat, deren Entstehung auf Willensentscheidung basiert, wie Armeen, dogmatische Parteien und Religionsgemeinschaften, die sich durch Anhäufung präsentativer Symbole und intensiver Anwendung ritueller Handlungen zu gefühlsmäßig verbundenen Asabiyyat hin entwickeln, durch oft wiederholte Handlungen, an denen möglichst viele Menschen teilnehmen, wie Demonstrationen, Paraden, Gebete und Festivitäten, das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu erwecken und zu stärken und damit das Selbstbewußtsein ihrer Mitglieder durch die Erleichterung der Symbolerkennung der Asabiyya, die mit diesen Handlungen gefördert wird, zu festigen.

Vertrauen zu und Identifikation mit der Gruppe sind dann die natürlichen Folgen dieses ritualisierten Prozesses der Selbsterkennung durch die Erkennung der eigenen Umgebung (135).

Asabiyyat, deren Entstehung auf Willensentscheidung basiert, und die durch die Schaffung eines begrenzten Kommunikationsvorrates eine maximale Kommunikationsdichte erreichen können, versuchen durch den konzentrierten und zum Teil ritualisierten Einsatz präsentativer Symbole Erkennung zu erleichtern und Verken- nung zu erschweren und damit Identifikation, Vertrauen und Selbstbewußtsein ihrer Mitglieder zu schaffen, zu stärken und zu erhalten.

Die präsentativen Symbole dieser Asabiyyat: Orden, Uniformen, Fahnen, geballte Fäuste, Totenschädel, Sitz- ordnung, Rangabzeichen usw. haben das Ziel, durch die Beschränktheit ihrer Zahl und ihre leichte Wahrnehmung, Verken- nung auszuschließen. Sie fordern genaue Beach- tung. Der "Kult" wird durch die Forderungen, die er an die Aufmerksamkeit der Individuen stellt, zu deren Hauptsache. Sie sind vollauf beschäftigt, ihn zu er- füllen. Das führt notwendig zur Vernachlässigung des Weiterdenkens. Im Extremfall bedeutet dies Einschrän- kung der Denkfähigkeit, sprich des intellektuellen Ho- rizonts ihrer Gruppenmitglieder. Dies hat aber die Wirkung, daß die Intoleranz dieser Gruppen gegenüber jeder Kritik entsprechend extrem ist. Die "Entlarvung" und "Demaskierung" von "Feinden" ist an der Tagesord- nung, da die Haltung jedes Menschen zu ihren Symbolen leicht erkennbar ist.

- 
- 135 - HARRY PROSS: Politische Symbolik, Kohlhammer, Reihe 80, Bd. 866, 1974, S. 17, S. 29, S. 32 ff, S. 128 ff, u. EMILE DURKHEIM: Die Grundformen des Religiösen Lebens, in: Soziologische Texte ..., S. 36 ff, und HELLMUT RITTER

Bei diesen Asabiyyat werden Kunstfertigkeiten im Ritual als Kriterien betrachtet, nach denen die Stärke der Zugehörigkeit zur Asabiyya gemessen wird. Sie sind weniger geneigt, "Fremdkörper" in ihrer Mitte zu dulden, und versuchen, falls sich die Anwesenheit Fremder nicht vermeiden läßt, durch die der eigenen Felder und die der Fremden, klare Verhältnisse zu schaffen und eine "Vermischung", die für sie mit "Verunreinigung" gleichzusetzen ist, vorzubeugen. Wenn es ihnen dann gelingt, die Fremden zu entfernen bzw. zu vernichten, dann heißt es, die "eigenen Reihen" seien "gesäubert". Dieses Verhalten nennt Hellmut Ritter "intolerable dullness" (136). Ritter behauptet, daß eine Asabiyya dieser Art, so stark sie auch sein mag, nicht die Macht besitzt, einen modernen Krieg zu führen. Nur die "Initiative des Führers" der Asabiyya kann einen solchen Krieg herbeiführen. Dem kann zugestimmt werden, allerdings muß dabei berücksichtigt werden, daß dieser Führer nicht getrennt von der Asabiyya beurteilt werden darf, denn - und dies gibt auch Ritter zu - diese Führer sind nichts anderes als die Mittelpunkt der Sozialfelder ihrer Asabiyyat und ihre Symbolträger.

Die Entscheidungen des Führers haben in der Regel ihre Wurzeln in den Seelen und im kollektiven Bewußtsein ihrer Asabiyyat, wobei das "kollektive Unbewußte" hier außer acht zu lassen ist.

Bei der Betrachtung der Auswirkungen der Asabiyya sehen wir, daß ein Kreis gezeichnet wird, aus dem die Asabiyya nicht ausbrechen kann: Sie wird geboren, wächst, reift und stirbt. An dieser Entwicklung kann, nach Ibn Haldun, niemand etwas Grundsätzliches ändern (137).

---

136 - HELLMUT RITTER, ebenda, S. 36 ff

137 - IBN HALDUN: Muq., S. 136 ff, S. 170 ff

## DRITTES KAPITEL

### 3. Asabiyya und Kommunikation im arabischen Nahen Osten

---

#### 3.1. Publizistische Erscheinungsformen der Asabiyya-Einführung

---

Die Feststellung des Vorhandenseins von Asabiyya kann nur getroffen werden, wenn die Auswirkungen dieser Asabiyya beobachtet werden können. Die Auswirkungen der Asabiyya lassen sich aber leichter erfassen, wenn die Symbole, die auf Asabiyya hinweisen und in den Auswirkungen festgestellt werden können, gezählt werden. Es muß allerdings jetzt darauf hingewiesen werden, daß das Erkennen der Symbole einer Asabiyya allein nicht ausreicht, um die Bedeutung der Auswirkungen derselben zu begreifen. Die Deutung ist in der Regel "persönlich" und ein Symbol durchaus mehrdeutig (138).

##### 3.1.1. Ein Beispiel

---

Die Mauer, welche die ehemalige deutsche Hauptstadt Berlin teilt, wird von allen Beteiligten, d. h. von den Eingeschlossenen und von den Ausgeschlossenen als Symbol erkannt und anerkannt. Von den Eingeschlossenen wird behauptet, diese Mauer sei ein "Symbol der Stärke" ihrer Ideologie. Von den Ausgeschlossenen wird dieselbe Mauer als ein "Symbol der Schwäche" derselben Ideologie angesehen. Dasselbe Symbol wird geradezu vollkommen gegensätzlich gedeutet.

---

138 - OGDEN und RICHARDS: Bedeutung der Bedeutung ..., S. 16 ff  
139 - ebenda, S. 136 ff

Der Beobachter kann sich nicht beide Betrachtungen, sprich Deutungen zu eigen machen und muß daher seine eigene Haltung (Prinzipien, Einstellung) erklären, damit die Menschen, die von ihm eine Deutung des genannten Symbols geliefert bekommen, wissen, was solche Deutung von dieser Person für sie zu bedeuten hat (139).

### 3.1.2. Eine Ansicht Ibn Halduns

-----

Diese Gefahren, die mit dem Deuten, Überliefern und Wahrnehmen von Erscheinungen zusammenhängen, hat Ibn Haldun erkannt. Allerdings macht er klar, daß solche Gefahren in vielen Fällen unvermeidlich sind und mit der menschlichen Natur erklärt werden können. Die Gründe, die dazu führen, daß der Beobachter und Übermittler von Ereignissen bzw. Nachrichten darüber, auch unbewußt diese Ereignisse falsch wahrnehmen, bzw. die Nachrichten ungewollt verfälschen, zählt Ibn Haldun wie folgt auf:

1) Die Parteinahme für Meinungen und Richtungen.

Denn wenn die Seele beim Empfang der Nachrichten unparteilich ist, verwendet sie Prüfung und Einsicht auf sie, soviel sie verdient, bis klar wird, was wahr und was falsch daran ist. Dringt aber (in die Seele) die Parteinahme für eine Meinung oder eine Überzeugung ein, so nimmt sie sogleich die Nachrichten an, die mit ihrer Meinung zusammenstimmen. Diese Neigung und Parteinahme sind ein Schleier vor dem Auge ihrer Einsicht, (der es hindert, die Dinge) kritisch zu betrachten und zu prüfen. So kommt sie dazu, Lügen anzunehmen und weiterzugeben.

2) Zu den Gründen, die zur Unwahrheit in den Nachrichten führen, gehört auch das Vertrauen in die Überlieferer. Die Prüfung dieser Frage (ob die Gewährsmänner zuverlässig sind oder nicht), geht auf die *improbatio et iustificatio* zurück.

- 3) Zu den Gründen gehört auch die Unkenntnis der Absichten. Denn viele Überlieferer kennen nicht den Zweck dessen, was sie gesehen oder gehört haben, und geben die Nachricht so weiter, wie sie nach ihrer Einbildung und ihrer Meinung ist - so kommen sie dazu zu lügen.
- 4) Zu den Gründen gehört auch die Einbildung, die Wahrheit zu besitzen - und die ist häufig. Meistens entspringt sie auch dem Vertrauen in die Überlieferer.
- 5) Zu den Gründen gehört auch die Unkenntnis des Inbeziehungsetzens der Zustände zu dem Ereignis, infolge der Fälschungen und Abänderungen, die (in die Erzählungen) einfließen. So überliefert der Berichterstatter sie, wie er sie sieht; doch sind sie durch Abänderung unwahr.
- 6) Schließlich gehört dazu, daß die Menschen meist den Hohen- und Würdenträgern durch Lob und Preis, durch Verschönerung der Lage und Verbreitung entsprechender Berichte näherkommen wollen.  
Diese Nachrichten, in ihrer Unwahrheit, verbreiten sich weit. Denn die Seelen sind verzückt in Liebe zum Lob, und die Menschen richten ihre Blicke auf die Welt und ihre Gaben, wie Rang und Reichtum und sind meist nicht begierig auf Tugenden und wetteifern nicht, um tugendsame Leute (zu belohnen).
- 7) Zu den Ursachen, die (zur Lüge) führen - und zwar geht diesen allen voraus, die wir vorher nannten - gehört auch die Unkenntnis des Wesens der Kulturzustände. Denn jegliches Ereignis - sei es wesensmäßig, sei es daß es durch einen äußeren Akt eintritt - muß unbedingt eine Natur haben, die ihm eigen ist in seinem Wesen wie in den Zuständen, die ihn treffen. Wenn nun der

Hörende die Natur der Ereignisse und der Zustände im Dasein, sowie ihre Erfordernisse kennt, so hilft ihm dies zur Kontrolle der Nachrichten, um die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden.

"So besteht die Regel zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen bei den Nachrichten durch (die Prüfung von) Möglichkeiten und Unmöglichkeiten darin, daß wir auf die menschliche Gemeinschaft blicken, welche die Kultur darstellt, und unterscheiden, was ihr ihrem Wesen nach und aufgrund ihrer Natur anhaftet, was akzidentiell ist und worauf man nicht rechnet und was ihr unmöglich zukommen kann. Wenn wir das tun, so ist es für uns eine Regel, um Wahres vom Falschen, die Wahrheit von der Lüge in den Nachrichten zu unterscheiden ..." (140).

- 
- 140 - IBN HALDUN: Muq., S. 35 f, übersetzt bei  
ANNEMARIE SCHIMMEL: Ibn Chaldun, ausgewählte Abschnitte,  
S. 9 ff. Zu Punkt 2, vgl.  
HARRY PROSS: Die meisten Nachrichten sind falsch ...,  
S. 9 f. Zu Punkt 3, vgl.  
OGDEN und RICHARDS: Bedeutung der Bedeutung ..., S. 189  
Zu den Punkten 3 u. 5, vgl.  
SCHULAMIT KREITLER: Symbolschöpfung und Symbolerfassung,  
Ernst Reinhardt Verlag, Basel, 1965, S. 106 - S. 117  
Zum Begriff "Nachricht" im Arabischen, vgl.  
FRANZ ROSENTHAL: A History of Muslim Historiography,  
Leiden, E. J. Brill 1952, S. 59 ff  
Zu diesen Ausführungen IBN HALDUNS wäre hier ein Vergleich mit den "Idolen" FRANCIS BACONS angebracht,  
vgl. dazu  
HARRY PROSS: Medienforschung, Carl Habel Verlagsbuch-  
handlung, o. J., Darmstadt, S. 35 ff

Es ist also ein weiter Weg von der Wahrnehmung eines Phänomens, über dessen Erkennung als Symbol bis zur Deutung dieses Symbols, bis zur "richtigen Deutung", also bis zur Deutung im Sinne derjenigen, für die das Symbol steht und in deren Mitte das Symbol wahrgenommen wurde.

Trotzdem bleibt das Symbol geeignet, als Auslösfaktor zu dienen, für Denkprozesse, die zu den Ursachen der Dinge bzw. Erscheinungen führen können (141).

- 
- 141 -Symbol - Deuter und Empfänger der Deutung bilden die drei Eckpfeiler einer Bedeutung. Der Deuter muß das Symbol als das erkennen, wofür die Erschaffer des Symbols es halten. Der Empfänger muß die Deutung des Beobachters (Kommunikator, Deuter) so wahrnehmen, wie der Deuter sie auch gemeint hat. Nur so kann eine Übereinstimmung erzielt werden und eine Bedeutung entstehen, die für die Beteiligten dieselbe Gültigkeit besitzt.

Dies ist nicht einfach. Denn die Mechanismen der Logik, und die allgemeinen Grundsätze der Urteilsbildung sind allein nicht ausreichend, um eine allgemeingültige Bedeutung zu schaffen. "Neben dem Urteil, das Allgemeingültigkeit beansprucht, steht die Mythe, die Bündigkeit beschwört", schreibt ANDRE JOLLES (Einfache Formen, Darmstadt, 1958, S. 110). Diese Mythe muß also erkannt und berücksichtigt werden bei der Suche nach der Bedeutung eines Symbols. Denn vom Standpunkt des kausalen Denkens aus betrachtet ist Symbolismus "ein geistiger Kurzschluß", der sich nur erklären läßt, wenn man die Lage, Denkart, Symbolwelt desjenigen kennt, bei dem sich dieser "Kurzschluß" ereignet.

Dazu vgl. J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jh. in Frankreich und in den Niederlanden, München 1928, 2. Aufl., S. 293 f, u. HARRY PROSS: Politische Symbolik, S. 27 u. S. 106 f

### 3.1.3. Das Symbol

-----

Den Menschen "animal symbolicum" (142) zu nennen, scheint eine gerechtfertigte Unternehmung zu sein. Denn dieses Wesen unternimmt sehr viele und sehr komplizierte Anstrengungen, um durch ein dichtes Symbolnetz seinen Herrschaftsbereich, nach außen wie nach innen, erkennbar bzw. fühlbar zu markieren (143).

Ziel dieser Anstrengungen, die mit dem Einsatz feinsten und brutalster Zeichen unternommen werden, ist es, allen Beteiligten und Unbeteiligten klar zu machen: Hier ist mein Revier.

Eine Verkennung dieser Zeichen und Signale oder eine Nichtanerkennung derselben, und damit die Mißachtung der mit deren Erschaffung verbundenen Arbeit, läßt beim Schöpfer dieser Zeichen und Signale die Alarmglocken läuten, was zur Mobilisierung seiner Verteidigungsinstinkte führt.

Bestimmte Arten von Tieren erreichen aber das gleiche Ziel instinktiv auf ziemlich einfachere Weise: Durch Verwendung ihres Urins. Ihre Reaktionen auf die Mißachtung ihrer Signale sind auch die gleichen wie die des Menschen.

---

142 - Vgl. dazu, ERNST CASSIRER: Was ist der Mensch? (Essay on Man), Stuttgart, 1960

143 - HANNO BETH, HARRY PROSS: Einführung in die Kommunikationstheorie ..., S. 87

Der Fremde (Eindringling) wird vertrieben oder unterworfen und dann als Untertan im eigenen Revier geduldet (144).

Wir wollen hier nicht die umfangreiche Symbolliteratur vorstellen und begnügen uns damit darzulegen, was wir unter Symbol für unsere Arbeit verstehen. Symbole sind "Zeichen, die eine Art, Modus, eine Gegenstandsart mit dem interpretierenden Gewußtsein verbinden" (145).

Sie bezeichnen "Gedankliches, haben eine 'designative Funktion'". Diese unterscheidet sie von den Signalen, die eine "operative Funktion" haben. Man unterscheidet zwei Arten von Symbolen, eine, die in der Regel sichtbar ist, daher mit dem Auge wahrgenommen bzw. erfaßt werden kann. Diese Art von Symbolen wird "präsentative" Symbole genannt. Präsentative Symbole beeinflussen die Sinne und primär die Gefühle. Die andere Art von Symbolen ist die "diskursive", die die Sprache darstellt.

- 
- 144 - Zu den von uns behandelten Titeln wären folgende Titel auch empfehlenswert:  
ERNST CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil, Die Sprache, Darmstadt, 1964, 4. Aufl., u.  
VICTOR TURNER: The Forest of Symbols, Ithaca/London 1970, 2. Aufl., u.  
EDWARD SAPIR: Symbolism, in Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, 1934, S. 492 - S. 495, u.  
JOHN HICHMAN PHILLIPS: Psychoanalyse und Symbolik, Bern, 1962
- 145 - Vgl. dazu, HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 23  
HANNO BETH, HARRY PROSS: Einführung in die Kommunikationstheorie ..., S. 86

Diese beiden Arten des Symbols sind nötig, um das "Verstehen" zu ermöglichen und die Kommunikation erst möglich zu machen (146).

#### 3.1.4. Symbole der Asabiyya bei Ibn Haldun

-----

Wie bei der Betrachtung der Entwicklung der Asabiyya ersichtlich wird, besteht das "Leben" dieses "Wesens" aus zwei Hauptabschnitten: Im ersten entsteht die Asabiyya und beginnt ihren von Kämpfen markierten Vormarsch um die Erringung der Herrschaft, und im zweiten Abschnitt ist die Asabiyya an der Herrschaft, bis sie zerfällt (147).

Wenn die Asabiyya aber die Herrschaft besitzt, dann ist es schwer, ihre Symbole und die Symbole der Herrschaft zu trennen. Die Symbole der Herrschaft sind aber nur ein Teil der Symbole der diese Herrschaft ausübenden Asabiyya. Ibn Haldun zählt als Symbole der Herrschaft Fahnen, Teppiche, Stempel, Hymnen, Thron, Hof, Rangbezeichnungen für die Bediensteten, Paläste usw. (148). Sind aber diese Symbole zugleich Symbole der an der Herrschaft befindlichen Asabiyya?

- 
- 146 - HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 29 u.  
SUSANNE LANGER: Philosophie auf neuem Wege ..., S. 102  
zu diesem Komplex, vgl. auch  
SCHLESINGER, M.: Geschichte des Symbols, Berlin, 1912  
BÜHLER, KARL: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion  
der Sprache, Fischer, Jena, 1934  
SILBERER, H.: Zur Symbolbildung, in: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen,  
Bd. IV, Franz Deuticke, Wien, S. 607 - S. 683, u.  
MARY DOUGLAS: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Fischer  
1974, S. 196 - S. 214
- 147 - ERWIN ROSENTHAL: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat  
S. 13 - S. 24
- 148 - IBN HALDUN: Muq., S. 258 - S. 268

Wenn es Aufgabe des Symbols ist, auf den Zustand der "Dinge", für die es steht, hinzuweisen, dann können diese Symbole keineswegs alle zugleich Symbole der Asabiyya sein. Denn wenn die Asabiyya schwach ist oder sich in der Phase des Zerfalls befindet, kann man dies nicht vom Zustand der Fahne ableiten.

Es mag nun gesagt werden, man könne auf den Zustand der Asabiyya durch die Haltung der Angehörigen dieser Asabiyya zu diesen Symbolen schließen, also wenn die Hymnen, Fahnen, ... usw. nicht gebührend anerkannt und schnell erkannt werden, dann ist die Asabiyya schwach (149).

Dem ist nur bedingt zuzustimmen, denn wenn die Asabiyya schwach ist und der Herrscher durch brutale Machtanwendung die Angehörigen dieser Asabiyya zwingt, ihn "nachzuahmen" und den Symbolen seiner Herrschaft Respekt zu zollen, wie soll dann ihr Verhalten als freiwillig oder erzwungen beurteilt werden, wie soll festgestellt werden, ob der Angehörige einer Asabiyya sich aus Angst oder aus Überzeugung ein bestimmtes Verhalten zeigt, wenn er einem Herrschaftssymbol gegenübersteht?

Wir meinen daher, daß diese Symbole zwar bei Berücksichtigung der gesamten Situation eines Staates aufschlußreiche Hinweise über den Zustand einer Asabiyya geben können, daß aber "Supersymbole" bzw. die wichtigsten Symbole der Asabiyya als solche aufgeführt werden müssen, um eine Asabiyya auch unabhängig von dem Staat, den sie eventuell beherrschen könnte, beurteilen zu können (150).

- 
- 149 - Über die Haltung von Menschen zu Staatssymbolen, Fahnen usw., vgl. ROBERT HAVEMANN: Fragen, Antworten ..., S. 70 u. HARRY PROSS: Politische Symbolik ..., S. 109 f
- 150 - Zur Nachahmung vgl. IBN HALDUN: Muq., S. 147  
Zu den "Supersymbolen", vgl. BETH/PROSS: Einführung ..., S. 86 u. S. 117

### 3.1.4.1. Die Abstammung

-----

Die Abstammung nimmt bei den Asabiyya-Angehörigen eine sehr hohe Stellung ein. Die Araber schätzten diese Tatsache so hoch, daß sie Abstammung zu einer "Wissenschaft erhoben haben" (151).

Die Asabiyya legt viel Wert darauf, daß derjenige, der zu ihrem Führer auserkoren wird, in seiner Abstammung auf mehrere edle Familien hinweisen kann. Die Abstammung ist daher für den Aufstieg in einer Asabiyya von unschätzbarem Wert (152).

Menschen, die nicht in der Lage sind, ihre "reine" und "edle" Abstammung zu belegen bzw. nachzuweisen, haben es sehr schwer, von einer Asabiyya als Führer anerkannt zu werden. Auch wenn sie reich und mächtig sind, können sie ihren Reichtum nicht als Ersatz für die Abstammung ins Feld führen (153).

Die edle Abstammung, d. h. die nicht durch unbekannte Vermischung "unrein" gemachte Abstammung, ist ein Symbol starker Asabiyya. Wenn der Angehörige einer Asabiyya seine Abstammung nicht bis zu den Urahnen verfolgen kann, dann wird dies als ein Zeichen gewertet, das darauf hinweist, daß die Asabiyya dieses Menschen geschwächt bzw. verdorben ist (154).

- 
- 151 - HITTI, PHILIP: History of the Arabs, 4. Aufl., London, 1946, S. 28, u. PLUMB: Die Zukunft der Geschichte, München, 1971
- 152 - KHEMIRI: Der Asabiyya-Begriff ..., S. 169 f
- 153 - IBN HALDUN: Muq., S. 134 f, u. ALI WARDI: Soziologie des Nomadentums ..., S. 82 ff
- 154 - IBN HALDUN: Muq., S. 128 ff, u. FRANZ ROSENTHAL: A History of Muslim Historiography ..., S. 87

Asabiyyat, die darauf hinweisen können, daß es unter ihnen möglichst viele "edle" Familien gibt, mit einer bis weit in die Geschichte reichenden Abstammung, können damit die Befähigung ihrer Asabiyya belegen, die Führung der anderen Asabiyyat zu übernehmen, die nicht über solche Befähigungsnachweise verfügen. Natürlich ist es eine Voraussetzung für die Erhaltung der Stärke einer Asabiyya, die Abstammung nicht durch Vermischung zu "verunreinigen", denn die Verunreinigung dieses Symbols der Asabiyya läuft auf das Verderben derselben hinaus, und damit wird ihr Untergang beschleunigt (155).

### 3.1.4.2. Die Sippe

-----

Asabiyya kann nur entstehen, wenn eine Isaba (Bande) vorhanden ist. Das heißt, daß das Vorhandensein einer Gruppe von Menschen, die sich zusammengehörig fühlt, auf ein mögliches, ja wahrscheinliches Vorhandensein einer Asabiyya hinweist (156).

Wenn aber diese Isaba (Bande, Gruppe) durch Blutsverwandtschaft verbunden ist, also eine Sippe, dann weist ihre Existenz auf die Existenz von Asabiyya hin. Wenn aber diese Sippe noch "rein" ist, also nicht mit anderen Sippen vermischt ist, dann ist die Asabiyya mit Sicherheit stark vorhanden (157).

Je reiner, geschlossener eine Sippe ist, umso größer sind ihre Chancen, eine Asabiyya zum Siege zu führen. Es soll allerdings klar sein, daß hier nicht Sippe und "Rasse" verwechselt werden darf. Ibn Haldun, der immer wieder darauf hinweist, daß die Entwicklung der Asabiyya bis zu ihrem Untergang determiniert ist, schließt damit die Möglichkeit aus, eine "reine Rasse" bis zur letzten Phase des Lebens einer Asabiyya auf-

---

155 - IBN HALDUN: Muq., ..., S. 130

156 - HEINRICH SIMON: Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur ..., S. 57

157 - IBN HALDUN: Muq., S. 128

recht zu erhalten. Allerdings kann subjektiv auch später von einer "reinen Rasse" als Symbol einer Asabiyya gesprochen werden, aber hier geht es nicht um eine solche im wissenschaftlichen Sinne, sondern um den "Glauben" an sie, wie wir bereits feststellen konnten.

In beiden Fällen allerdings ist der Glaube an die "Reinheit" einer Menschengruppe ein Symbol für das Vorhandensein einer starken Asabiyya. Wenn der Glaube an die "Reinheit der Rasse" bzw. an die Bedeutung einer zusammengeschlossenen Sippe nicht mehr vorhanden ist, dann ist Asabiyya auch entweder ganz untergegangen oder sehr schwach (158).

Einer der bekanntesten arabischen Interpreten Ibn Halduns, Sati Husri, weist darauf hin, daß Asabiyya in der Sippe, die auf eine reine Abstammung sich beruft, entsteht und stark wird, so daß Sippe und Abstammung Symbole sind, die auf den Zustand der Asabiyya hinweisen: Geschlossene Sippe und belegbare edle Abstammung weisen auf das Vorhandensein einer starken Asabiyya hin, zerfallene Sippen und unklare Abstammung bzw. deren Nichtbeachtung weisen auf eine schwache Asabiyya hin oder auf das Fehlen einer Asabiyya überhaupt (159).

- 
- 158 - IBN HALDUN: Muq., S. 130 f  
Zur "Rasse" und der Glaube an sie, vgl.  
ALBERT VAN DEN HEUVEL: Rassen, in: Politik für Nicht-  
politiker, Bd. 2, dtv, 1972, S. 482 ff
- 159 - SATI HUSRI: Dirasat'an ..., (Studien über die Muq. des  
Ibn Haldun) ..., S. 335

### 3.1.4.3. Der Name

Der zweite islamische Khalif, Omar Ibn Al-Khattab, hat die Araber aufgefordert, wenn sie nach ihrer Herkunft gefragt werden, ihren Namen zu nennen und nicht den Namen des Ortes ihrer Herkunft wie "der Pöbel" zu tun pflege (160).

Der Name, den der Khalif meinte, ist der Name der Familie, der in der Regel auch der Name der Sippe und in vielen Fällen sogar der Name des Stammes ist. Der Name ist nicht einfach eine Bezeichnung für ein Individuum, sondern vielmehr ein Hinweis, der der Umwelt Aufschluß über den Stamm dieses Individuums gibt und damit über Stärke, Mut Kampffähigkeit, Größe, Gastfreundschaft, usw. Durch den Namen erfährt also die Umwelt eines Mitgliedes einer Asabiyya vieles.

Da die Nomaden, bei denen Asabiyya am stärksten ist, glauben, daß das Individuum sowieso die Eigenschaften seiner Eltern trägt und damit seiner Asabiyya, ist für sie der Name zugleich ein Symbol, das auf diese Eigenschaften hinweist und ihnen damit die Möglichkeit gibt, ihr Verhalten entsprechend zu gestalten. Sobald sie also den Namen gehört haben, wissen sie, ob sie sich freundlich, feindselig oder gleichgültig gegenüber dem Symbolträger verhalten sollen, ob sie Respekt oder Verachtung zeigen, ob sie dem Mann helfen sollen, falls er sich in Not befindet, oder ihn gar töten "müssen", falls sie sich mit seiner Asabiyya im Krieg befinden. All diese Auskünfte und die entsprechenden Reaktionen bewirkt der Name bzw. erteilt sie.

Der Angehörige einer Asabiyya ist also ein Symbolträger. Das Symbol, das er trägt ist sein Name, der zugleich der Name der Sippe ist, der auf jeden Fall auf die

Asabiyya des Betreffenden hinweist. Der Symbolträger genießt alle Vorteile, die ihm durch den Namen, den er stellvertretend für die Asabiyya trägt, zukommen, trägt aber auch gleichzeitig alle Nachteile und Risiken, die ihm aus der Tatsache entstehen, daß er den Namen trägt, aus dem heraus die Umwelt die Asabiyya erkennt, der er angehört. Der Symbolträger ist sich dessen bewußt, und dieses Bewußtsein wird ihm in der Regel im Elternhaus oder von der Sippe eingeimpft (161).

#### 3.1.4.4. Das Schwert (Der Kampf)

-----

Ibn Haldun spricht vom Schwert als einem Symbol der Asabiyya in zwei voneinander völlig verschiedenen Phasen: Bei der Entstehung der Asabiyya ist das Schwert der Wegbahner zur Herrschaft, beim Altern der Asabiyya, wenn der Herrscher versucht, den Untergang der Asabiyya durch Brutalität und Gewaltanwendung abzuwenden oder zu bremsen, bzw. das Leben seiner Herrschaft zu verlängern.

Das Schwert ist ein Symbol also, das auf die Bereitschaft der Asabiyya, die Herrschaft zu erringen bzw. sich an der Herrschaft zu halten, hinweist (162). Bei der Entstehung einer Asabiyya ist die Überlebenschance derselben mit der Fähigkeit ihrer Angehörigen, die Asabiyya zu verteidigen und vorwärts zu steuern, untrennbar verbunden. Niemand, ob Söldner oder andere Bedienstete, ist bereit, diese Asabiyya zu verteidigen, weil sie noch keine Herrschaft ausübt. Da aber Herrschaft das natürliche Ziel der Asabiyya ist, ist diese Fähigkeit der Angehörigen der Asabiyya, sich zu verteidigen und andere Asabiyyat anzugreifen, mit der

- 
- 161 - ALI WARDI: Soziologie des Nomadentums ..., S. 82 ff,  
GORGI ZAIDAN: Tarich at-tamaddun al-islami (Geschichte  
der Kultur des Islam), Kairo, 1947, 4. Aufl., S. 14
- 162 - IBN HALDUN: Muq., S. 138 ff u. S. 257

Fähigkeit zum Überleben gleichzusetzen, denn: Die Asabiyya siegt oder wird unterworfen, neutrale Asabiyyat, die auf das Schwert verzichten können, gibt es in diesen ersten Phasen nicht. Eine Asabiyya, die nicht durch Angriffsfähigkeit sich behauptet oder gar eine Asabiyya, die den Kampf meidet, wird verachtet, gemieden und bei Bedarf kampfflos unterworfen (163).

Das Zeigen des Schwertes ist auch für den einzelnen Angehörigen der Asabiyya eine symbolische Handlung, die auf seine Bereitschaft zum Kampf hinweist und damit auf die Fähigkeit der Asabiyya, Herrschaft zu erringen (164).

Beim Zerfall der Asabiyya, wenn der Untergang für die Herrschaft augenscheinlich wird, wird das Schwert zwar auch zum Symbol, allerdings ist die Verwendung dieses Symbols in dieser Phase der Asabiyya - Entwicklung - auf die Herrschaft konzentriert, die versucht, Stärke zu demonstrieren, um die durch das Verschwinden der Asabiyya, herbeigeführte Schwäche der Herrschaft zu kaschieren.

Die Ähnlichkeit in der Erscheinungsform des Schwertes als Symbol in den beiden Phasen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Ursachen für das Hochhalten des Schwertes in beiden Phasen grundverschieden sind (165).

- 
- 163 - ABD AL-GABBAR AL-RAWI: AL-BADIYA (Die Wüste), Bagdad, 1947, S. 241 ff
- 164 - vgl. ALI WARDI: Soziologie des Nomadentums ..., S. 64 f
- 165 - IBN HALDUN: Muq., S. 168 ff u. S. 257

### 3.1.4.5. Die Herrschaft

-----

Ziel der Asabiyya ist die Herrschaft. Dies bedeutet Herrschaft über andere Asabiyyat, die von der starken Asabiyya auf ihrem Wege zur Herrschaft unterworfen wurden. Die Asabiyya selbst, die die Herrschaft anstrebt, hat in ihrer Mitte einen Herrscher, der von der Asabiyya als ihr Symbol angesehen wird, das auf die Asabiyya selbst hinweist. Seine Eigenschaften, seine Handlungen und seine Person geben Aufschlüsse über seine Asabiyya. Die Asabiyya unterwirft also andere, schwächere Asabiyyat, um die Herrschaft zu erlangen. Die Angehörigen derselben Asabiyya lassen sich aber nicht von dem Herrscher in ihrer Mitte unterwerfen. Wir haben bei der Beobachtung der Entwicklung der Asabiyya festgestellt, daß der Herrscher, wenn er versucht, die Angehörigen der eigenen Asabiyya zu unterwerfen, von denselben verlassen wird.

Innerhalb der Asabiyya ist Herrschaft ein Symbol: Eine Asabiyya, die eine "edle" und starke Herrschaft vorweist, zeigt zugleich eigene Stärke und "Reinheit". Die Erscheinungsform einer Asabiyya gibt daher Aufschluß über den Zustand der Asabiyya, die diese Herrschaft hervorgebracht hat.

In den ersten Lebensphasen der Asabiyya, wenn sie um die Erreichung ihres Zieles, Herrschaft, kämpft, ist der Kopf der Asabiyya, "Häuptling", in der Mitte des Asabiyyakreises. Er ist nach außen hin nicht "sichtbar", weil er nicht durch präsentative Symbole für die Außenstehenden sichtbar markiert ist. Er hat keinen Thron, Orden, Leibgarde, ... usw. Diese Markierungen braucht er auch in dieser Phase nicht, da er als Symbol einer natürlichen, jungen Asabiyya von den Angehörigen derselben nicht erkannt werden kann. Erst nachher, wenn er versucht, absoluter Herrscher zu werden, und wenn seine Asabiyya als Resultat dieser Ver-

suche sich von Kreisform zur Form einer Pyramide entwickelt, erst dann beginnt die Markierung der Herrschaft durch präsentative Symbole, um der Verknennungsgefahr vorzubeugen. Die Herrschaft versucht dann, durch die Schaffung von Rangordnungen, Kleiderordnungen, protokollarischen Vorschriften, ... usw. einerseits sich von der Mitte der Asabiyya hervorzuheben, andererseits die Erkennung der Herrscher durch die Untertanen zu erleichtern (166).

Wenn die Herrschaft dies tut, wenn sie also versucht, ihrer Asabiyya "den Rang abzulaufen", dann leitet sie damit einen Entfremdungsprozeß ein, der zu ihrem Untergang führt. Hier wird der Herrscher und die Herrschaft eher zu Antisymbolen als zu Symbolen ihrer Asabiyya, und die Angehörigen der Asabiyya beginnen am Sturz der Herrschaft zu arbeiten (167).

Der Herrscher reagiert auf die Ablehnung seiner Herrschaft durch seine Untertanen mit brutaler Gewaltanwendung. Brutale Herrschaft ist also ein Symbol schwacher Asabiyya, sie weist auf die Angst der Herrscher und auf die Ablehnung der Herrschaft durch die Masse hin. Die brutale Herrschaft achtet dann sehr darauf, daß die Untertanen ihre Symbole achten und erkennen. Das Bild der Herrscher im Wohnraum, im Amtszimmer wird zum Zeichen der Anerkennung, die Beachtung der Vorschriften, die Denunzierung derjenigen, die die Herrschaftssymbole nicht achten und beachten, wird als Zeichen von Treue belohnt. Kurz: Die Herrschaft beginnt die Beachtung ihrer Symbole, auch die erzwungene Beachtung, mit Treue zu verwechseln.

---

166 - IBN HALDUN: Muq., S. 134 f, S. 137

167 - ebenda, S. 141 f, S. 154 f, S. 160

Damit kann es der Herrschaft nicht nur gelingen, den Außenstehenden zu täuschen, der das Verhalten der Untertanen der genannten Herrschaft gegenüber den Symbolen derselben für Zeichen von Ergebenheit halten könnte, während sie in der Tat nichts als Pflichtübungen sind, die erfüllt werden aus Angst vor den Sanktionen oder aus der Hoffnung, dafür Belohnung zu bekommen, nein, diese Herrschaft täuscht sich auch selbst, weil sie dann nicht mehr unterscheiden kann zwischen Untertanen, die sie akzeptieren, und solchen, die Angst haben vor Sanktionen und deswegen ihren Symbolen vorge-täuschte Beachtung schenken.

Bemerkenswert ist, daß die Herrschaft, die durch die Schaffung einer Rangordnung unter ihren Mitgliedern, die Entwicklung von oben nach unten einleitet, statt weiterhin auf innen und außen mehr Wert zu legen und damit dem Zusammenhalt ihrer Asabiyya mehr Beachtung zu schenken, daß diese Herrschaft zwar mehr Beachtung und Nachahmung erzwingen bzw. erreichen kann, weil sie sich von den Angehörigen der Asabiyya "hervorhebt" und "im Licht" steht, daß diese Herrschaft aber unter den Angehörigen der Asabiyya nicht die für die Herrschaft notwendige Identifikation herbeiführen kann (168).

Bemerkenswert ist auch, daß das "geistige Element", also die Religion oder die entsprechende Ideologie, das von dem Herrscher herangezogen wird, um eine höhere Kommunikationsdichte wiederherzustellen und damit Erkennung zu erleichtern, zwar dies schafft, aber

- 
- 168 - Zu Macht, Herrschaft u. Autorität, vgl.  
HARRY PROSS: Publizistik ..., S. 94 ff, u.  
IBN HALDUN: Muq., S. 168 ff, S. 183 f, S. 286 ff,  
S. 294 ff

Anerkennung und Identifikation langfristig sogar erschwert, denn das geistige Element selbst paßt sich dem Zustand der Asabiyya an und nimmt auch die Form einer Pyramide an.

Das geistige Element, dessen Aufgabe es ist, Gleichheit zumindest zu suggerieren, blockiert den eigenen Weg dadurch, daß die Träger der Ideologie bzw. der Religion selber sich pyramidenförmig organisieren und durch Titel, Orden, Kleiderordnung und andere Symbole und Privilegien ihrer vermeintlichen Aufgabe im Wege stehen.

Diese Entwicklung der Herrschaft und der Asabiyya, die nach Ansicht Ibn Halduns unabwendbar ist, macht die Herrschaft in ihrer letzten Phase vor dem Untergang eher zum Antisymbol der Asabiyya als zu ihrem Symbol. Wir können also zusammenfassend feststellen, daß die Herrschaft in der stärksten Phase der Asabiyya es nicht nötig hat, sich mit präsentativen Symbolen zu markieren, um leicht erkennbar zu sein, weil sie auf natürlichem Wege zustande gekommen ist, in der Mitte der Asabiyya steht und von den Angehörigen dieser Asabiyya erkannt und geachtet wird. Erst wenn die Herrschaft sich von ihrer Asabiyya nach "oben" entfernt, sich durch Bedienstete von ihrer Basis isoliert, dann muß sie viele, möglichst leicht erkennbare Symbole einsetzen, um von ihren Angehörigen erkannt zu werden. Gleichzeitig aber beginnt ihr Weg in den Untergang (169).

### 3.1.4.6. Die Sprache

-----

Die Sprache ist nicht nur ein Mittel, mit dessen Hilfe das Individuum seine Gefühle, Wünsche und Gedanken hörbar ausdrückt; sie ist vielmehr das hörbare Bewußtsein selbst. Sprachgebrauch weist auf die Art des Bewußtseins hin und ist damit ein Maßstab für die Beurteilung des individuellen und gesellschaftlichen Bewußtseins.

Ibn Haldun meint, daß die Menschen ihre Besieger nachahmen, weil sie meinen, indem sie sich die Symbole ihres Besiegers zu eigen machen, verfügen sie über die notwendigen Eigenschaften, die zum Sieg führen. Daher versuchen die Besiegten auch die Sprache ihres Besiegers zu erlernen. "Die Sprachen der Menschen sind die Sprachen ihrer Besieger" (170), schreibt Ibn Haldun, und er weist darauf hin, daß der Islam die Verwendung der arabischen Sprache zu einem Ritual erhoben habe. Damit weist Ibn Haldun auf die Tatsache hin, daß Menschen meinen, indem sie die Sprache einer starken Asabiyya bzw. die eines mächtigen Staates, der sie beherrscht oder bedroht, beherrschen lernen, würden sie zu dieser Asabiyya gehören bzw. mit ihr auf einer Stufe stehen.

Sobald aber die Asabiyya nicht mehr stark und mächtig ist, wird die Beachtung, die ihrer Sprache geschenkt wird, geschwächt oder sie verschwindet ganz, da die meisten Menschen es für nicht mehr notwendig halten, dieser Sprache eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

---

170 - Vgl. IBN HALDUN, Muq., S. 379, vgl. dazu auch  
PROSS, HARRY: Publizistik ..., S. 27 ff, u.  
BETH/PROSS: Einführung ..., S. 102 f, u.  
SUSANNE LANGER: Philosophie auf neuem Wege ..., S. 109-14

Als Beispiel für seine Feststellung nennt Ibn Haldun die arabische Sprache, die, solange die Araber siegreich waren, als die Sprache des Siegers und des Koran, von den besiegten Völkern mit Begeisterung erlernt wurde, aber sobald die arabische Macht zerfiel, nicht mehr beachtet wurde und von den anderen Völkern "verunreinigt" wurde (171).

Verunreinigt heißt hier, daß die Araber nun ihrerseits von den mächtig werdenden Völkern und Staaten, die ihr Reich von innen und außen angriffen, auch Begriffe, Wörter und Bezeichnungen in ihre Sprache übernahmen. Die Angehörigen einer Asabiyya, die in den ersten Phasen ihrer Entwicklung ist und sich nach außen stark abgrenzt, und wenn möglich ganz isoliert, sehen die Grenzen ihrer Welt in den Grenzen ihres Sprachgebrauchs. Für sie bedeutet daher anders reden auch anders denken und anders sein, denn nur "Fremde" reden anders, und Fremde lösen in diesen ersten Phasen im Leben einer Asabiyya bei deren Angehörigen die Verteidigungsinstinkte aus, damit die "Gefahr" einer "Unterminierung" der Asabiyya verhindert wird (172).

Die "reine" Sprache der Asabiyya führt bei den Angehörigen derselben zu einer "partiellen Blödsinnigkeit", die sie glauben läßt, das Dulden einer fremden Sprache in ihrer Mitte oder die Zulassung fremder Begriffe in ihrer Sprache käme einem Angriff auf ihre Symbolwelt gleich und damit einem Angriff auf ihre Weltanschauung, die abgewehrt werden muß, da die Asabiyya bis zur Erringung der Herrschaft die Offensive nicht aus der Hand geben darf (173).

---

171 - IBN HALDUN: Muq., ..., S. 379

172 - Zum Reden, Denken ..., vgl. WITTGENSTEIN, L.: Logisch-philosophische Abhandlung, 1961, S. 114

173 - Zur Sprache und "partiellen Blödsinnigkeit", vgl.

OGDEN und RICHARDS: Bedeutung der Bedeutung ..., S. 251 ff

Die Araber, die der Sprache als Symbol ihrer Asabiyya höchste Bedeutung beimaßen, haben Menschen, die ihre Sprache rein und stark machten bzw. hielten, hoch verehrt. Wenn ein Stamm gewahrt wurde, daß aus seiner Mitte einer heranwuchs, der der Sprache mächtig war oder gar Gedichte sagen konnte, dann wurden Feste gefeiert, und die Feinde des Stammes begannen, mehr Rücksicht auf denselben zu nehmen, während die Verbündeten des Stammes beglückt herbeieilten, um zu gratulieren und ihre Ehrerbietung kundzutun (174).

- 
- 174 - AL-HUFI, AHMAD MOHAMMAD: Al-Hayat al-arabiyyah ... (das arabische Leben in der Darstellung der vorislamischen Dichter...), S. 110

Weitere Beispiele über die Haltung der Araber zur Sprache finden sich in:

AL-ALUSI, MAHMUD SCHUKRI: Bulugh al-arab fi ma'rifat ahwal al-arab (Erreichung des Zieles, die Lage der Araber kennenzulernen), Kairo, Bd. I, o. J.

Nicht nur die Araber haben ihre Sprache als Symbol verehrt, sondern auch andere Völker bzw. nationalistische Bewegungen bei anderen Völkern, so Franzosen, Deutsche und als bedeutendes Beispiel, die Juden. Vgl. dazu HANS KOHN: Die Idee des Nationalismus, Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Frankfurt/M, 1962, 2. Aufl.

Die von uns erwähnten Symbole, deren Erscheinungsformen einen Hinweis auf den Zustand der natürlichen Asabiyya geben, können nur mit Einschränkungen auf die auf Willensentscheidung basierende Asabiyya angewandt werden.

Diese, letztere Formen der Asabiyya, versuchen schon bei ihrer Gründung z. B. die "reine" Sprache zu propagieren. Sie müssen allerdings Gewalt anwenden, um den Sprachgebrauch in die von ihnen gewünschte Richtung zu lenken. Beispiele dafür gibt es genug: Im "Dritten Reich", in einigen "sozialistischen" Ländern, sowie in vielen Entwicklungsländern wurde bzw. wird versucht, durch die "Reinhaltung" einer Sprache, bzw. durch die Schaffung eines speziellen Sprachgebrauchs, die erforderliche "partielle Blödheit" herbeizuführen, mit deren Hilfe die Anhänger der "reinen" Sprache ein Gefühl der Exklusivität vermittelt bekommen. Während hier mit Machtmitteln diese Situation herbeigeführt wird, ist sie bei der natürlichen Asabiyya bereits von Anfang an vorhanden, und die Bedeutung der Sprache braucht nicht mit viel Wirbel betont zu werden. Auch bei der Abstammung versuchen die auf Willensentscheidung basierenden Asabiyyat mit der natürlichen Asabiyya mitzuziehen.

Die krampfhaften Versuche politischer Ideologien und Bewegungen, eine "reine arische Rasse" oder eine "jüdische Rasse" ... usw. hervorzuzaubern und durch die Installierung entsprechender Abstammungen und äusseren Merkmalen der Menschen, die einer der "Rassen" angehören, sind genau solche Beispiele wie die Versuche, "proletarische Abstammung" als Beleg für Geistesleistungen und -haltungen heranzuziehen.

Wir können allerdings feststellen: Wenn die natürliche Asabiyya allein fähig ist, ohne äußere Einflüsse, die Gefühle ihrer Angehörigen anzusprechen, wenn diese natürliche Asabiyya schwach ist, dann wird ein Ersatz gesucht, der in der Lage ist, Gefühle anzusprechen und zu mobilisieren. Diesen Ersatz findet man im präsentativen Symbol (175).

Daher versuchen die auf Willensentscheidung basierenden Asabiyyat auch (so Armeen, dogmatische Parteien ... usw.), schon bei ihrer Gründung bzw. Entstehung präsentative Symbole massiv und intensiv einzusetzen, um eine gefühlsmäßige Bindung unter ihren Angehörigen herzustellen. So beobachten wir, wie solche Gruppierungen mit Fahnen, Kleidungsformen und Kleidungsfarben, Körperhaltungen (Heil-Gruß, Rotfront mit geschlossener Faust, "schwarzer Panther"-Gruß mit Hand und Nase), Paraden, Orden, Roben, Märsche usw. versuchen, Erkennung nach außen zu erleichtern und Geschlossenheit nach innen herzustellen bzw. zu stärken (176).

Erst wenn die gefühlsmäßige Bindung auch visuell sichtbar wird, können diskursive Symbole, wie die "Parole" bei den Armeen und "Lesungen" aus heiligen Büchern und andere Sprachformeln, ihre Wirkung in einem solchen Asabiyyakreis voll erreichen (177).

- 
- 175 - HANNO BETH/HARRY PROSS: Einführung ..., S. 100, u.  
SUSANNE LANGER: Philosophie auf neuem Wege ..., S. 103 ff
- 176 - BETH/PROSS, ebenda, S. 88
- 177 - BETH/PROSS, ebenda, S. 106

## VIERTES KAPITEL

### I Asabiyya und Arabertum heute

#### 4.1. Politik und Gesellschaftsstruktur arabischer Staaten

Ibn Haldun meint in seiner Muqaddima, die Araber würden sich sehr schwer führen lassen, weil sie "arrogant" seien und sich kaum auf eine Sache einigen könnten. Deswegen sei Religion wichtig, um die Araber zu einigen (178).

Betrachtet man heute die arabischen Staaten mit dieser Ansicht Ibn Halduns im Hinterkopf, so neigt man dazu festzustellen, daß sich seit der Zeit, in der Ibn Haldun seine Meinung bildete und schrieb, kaum etwas wesentlich geändert hat.

Um festzustellen, ob die arabischen Staaten und die wichtigsten politischen Strömungen, die in ihnen heute vorherrschen, vom Standpunkt der Asabiyya-Theorie leichter zu verstehen sind oder nicht, schlagen wir eine Umverteilung dieser Staaten in drei Haupttypen vor, um dann die verschiedenen politischen Strömungen in diesen Staaten danach zu untersuchen, ob eine bestimmte Strömung für einen bestimmten Typus dieser Staaten festzuhalten ist.

Unter den arabischen Staaten dominieren folgende drei Haupttypen:

1. Der Typ, wo Menschen, die eine lange seßhafte Tradition haben, und Menschen, die entweder noch Beduinen sind, oder noch stark von beduinischer Mentalität geprägt sind, gleich vertreten sind

und sich gegenseitig als Konkurrenten um die Herrschaft gegenüberstehen. Zu diesem Staatsyp gehören u.a. Syrien, der Irak, Marokko, Tunesien und Jordanien.

2. Der Typ, wo beduinische Lebensweise dominiert.  
Dazu zählen Saudi Arabien, beide Teile des Jemen, die arabischen Golfemirate und -staaten und Libyen.
3. Der Typ, wo die Seßhaften, die Städtেকultur dominiert, wie in Ägypten. (179)

Bei einer ersten Betrachtung dieser Staaten stellen wir fest, daß die Typen zwei und drei verglichen mit dem ersten Typus über eine relative Stabilität, also eine kommunikative Harmonie, verfügen: Die Machtapparate werden nicht so oft und dramatisch ausgewechselt und die gesellschaftliche Spannung ist nicht so stark und permanent wie im ersten Typus.

In den zwei Typen, in denen also eine Mehrheit der Bevölkerung die gleiche gesellschaftliche Struktur, die gleiche Entwicklungsgeschichte und die gleiche Lebensweise hat, herrscht eine relative Stabilität, während im ersten Typ, die jeweils Herrschenden eine ungeheuere Anstrengung unternehmen müssen, um die Gruppe an der Macht zu halten, die sie vertreten, und gleichzeitig die zweite gesellschaftliche Gruppe so unter Druck zu halten, daß sie nicht schnell an die Macht gelangt und die herrschenden Konkurrenten vertreibt. In diesen Staaten wird entsprechend mehr Gewalt, oft brutale Gewalt, angewendet. Trotzdem sind da Rebellionen, Putsche und Unruhen viel häufiger

als in den anderen Staaten der Typen zwei und drei. Syrien und der Irak sind beste Beispiele dieser Staatstypen (180).

#### 4.2. Die arabische nationale Bewegung

##### 4.2.1. Die Wiederbelebung der Sprache

Hans Kohn macht die Herstellung der "Volkssouveränität" und eine "grundsätzliche Überprüfung von Herrschern und Beherrschten, Klassen und Kasten" zu einer unabdingbaren Voraussetzung für die Entstehung von Nationalismus (181).

Diejenigen Araber, die durch ihr Wirken dem arabischen Nationalismus erst ermöglicht hatten, sich wieder zu erheben, haben sicherlich damals nicht soweit geplant oder vorausgesehen. Sie waren aber insofern ihrer Zeit voraus, als sie an eine arabische Zusammengehörigkeit glaubten und diese Zusammengehörigkeit dann entstehen halfen. Ob ihr Glaube realem Denken entsprang, mag dahingestellt bleiben, denn dieser Glaube und die daraus gezogenen Konsequenzen ließen eine Fiktion in den Köpfen Tausender, dann Millionen Araber Realität werden, den arabischen Nationalismus (182).

Die Pioniere des arabischen Nationalismus wirkten fast alle auf dem Gebiete der Literatur, und indem sie der arabischen Nationalen Bewegung eine moderne,

---

180 -O'LEARY, DE LACY: Arabia bevor Mohammad, ..., S. 20 ff und WARDI: Soziologie des Nomadentums ..., S. 215 - 223, und S. 402

181 -HANS KOHN: Die Idee des Nationalismus ..., S. 9

182 -Zum Nationalismus, Fiktion und Realität vgl.: BOYD C. SCHAFFER: Nationalism, Myth and Reality; N.Y. (1955), S. 36 ff

lebendige und kraftvolle Artikulationsmöglichkeit gaben, stärkten sie die emotionale Komponente des Zusammengehörigkeitsgefühls ihrer Adressaten so nachhaltig, daß ihre Führungen, die nicht unbedingt den arabischen Nationalismus verehren, diese emotionale Komponente bei ihren Entscheidungen berücksichtigten und heute noch berücksichtigen.

Die Bedeutung dieser irrationalen Komponente des Zusammengehörigkeitsgefühls für das Fälen von politischen Entscheidungen durch die Führer vieler arabischer Staaten betont Fritz Steppat in seiner Untersuchung der Entwicklung, die zum sogenannten Sechs-Tage-Krieg im Jahre 1967 zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn führte (183).

Die Pioniere der arabischen nationalen Bewegung riefen nicht etwa zur Gründung einer Partei oder politischen Bewegung auf, sondern (nur) zu einer Wiederbelebung der arabischen Sprache und der arabischen Literatur. Dichter, Lyriker und Lehrer machten sich ans Werk, um diese "Lebensfrage", wie Walther Braune die Wiederbelebung dieser Sprache nennt, zu lösen. Walther Braune meint, daß die Araber in der Erniedrigung ihrer Sprache durch die Osmanen ein Symbol ihrer eigenen Erniedrigung gesehen haben und daß die Wiederbelebung dieser Sprache im wahrsten Sinne des Wortes mit dem Erwachen des Geschichtsbewußtseins der Arabisch-sprechenden gleichzusetzen sei (184).

- 
- 183 -FRITZ STEPPAT: Internationale Politik am Mittelmeer;  
In: Die Internationale Politik 1966 - 1967;  
Oldenbourg (1973), S. 232 f
- 184 -WALTHER BRAUNE: Der islamische Orient zwischen  
Vergangenheit und Zukunft; Francke Verlag (1960),  
S. 50 - 58

Braune stellt fest, daß "der Anspruch auf nationale Selbstverwirklichung hätte freilich nicht so weite Beachtung finden können, wenn nicht die gleichzeitig sich entfaltende Literatur und Bildung den Emotionen Form und dem Anspruch Gewicht gegeben hätte" (185).

Wir sehen hier also eine Behauptung Ibn Halduns bestätigt, daß die Sprache von ihrem Zustand her einen Hinweis auf den Zustand einer Asabiyya gibt. Hier wird eine Asabiyya zum Leben erweckt. Natürlich wäre dies nicht möglich ohne Anstöße von außen, und zwar von Europa her, wo der bürgerliche Geist sich entfaltete.

Es ist auch natürlich, daß diejenigen, die am meisten und am intensivsten mit diesem bürgerlichen Geist in Berührung kamen, die arabischen Christen waren. Diese gehörten daher zu den ersten, die den Weg für die Wiedererstehung des arabischen Nationalismus zu ebnen in der Lage waren (186).

#### 4.2.2. Die arabischen Christen als Isaba (Gruppe)

Unter der Herrschaft der Osmanen hatten zwar alle Araber mehr oder weniger zu leiden gehabt, die Leiden der arabischen Christen waren aber besonders schwer. Sie waren als Minderheit mehrmals Ziel von brutalster Unterdrückung und einige Male sogar von Massakern. Die permanente Verfolgung und Unterdrückung, sowie

---

185 -WALTHER BRAUNE: Der islamische Orient ..., S. 143

186 -Zur Bedeutung Europas für die Entstehung der arabischen nationalen Bewegung; vgl.:

DANIEL LERNER: The Passing of Traditional Society, Modernizing the Middle East; Glencoe (1962), 2. Aufl.

das Gefühl, allein gegen eine Übermacht bestehen zu müssen, hat das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Christen gestärkt und sie gezwungen, intensiv nach einem Weg zu suchen, der diese Unterdrückung beendet.

Eine Konfrontation mit den Moslems wäre für sie tödlich. Eine Konfrontation mit der Fremdherrschaft, in der sie als Angehörige einer "nationalen Bewegung" auftreten, die einen überreligiösen Charakter hat, war erfolversprechender. Die objektiven Bedingungen für eine solche Konfrontation waren auch vorhanden, nachdem auch die religiöse Bande des Islam nicht mehr stark genug war, um die Unterdrückungsherrschaft der Osmanen zu halten, geschweige denn zu rechtfertigen (187).

Aber auch der Versuch modernistischer Interpreten des Islam, den Islam als eine Art "antikolonialistische" Nationalreligion zu deklarieren, gleichzeitig aber eine Konfrontation mit der osmanischen Fremdherrschaft zu vermeiden, waren nur in Ägypten teilweise erfolgreich. Weil Ägypten unter britischer Kolonialherrschaft gestanden hat (188).

Daher fanden die literarischen Führer bzw. Pioniere der arabischen nationalen Bewegung, die zur Konfrontation mit der Fremdherrschaft aufriefen und die Besonderheit des Arabertums betonten, einen nachhaltigen Einfluß bei den Massen.

Die überwältigende Mehrheit dieser literarischen Pioniere bestand aber aus Christen (189).

- 
- 187 -WALTHER BRAUNE: Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern; in: RICHARD HARTMANN (ed.), BASI, Leipzig (1944), S. 431 ff
- 188 -vgl. dazu: ELIE KEDOURI: Afghani and Abduh, an Essay on Religious unbelief and Political Activism in modern Islam; London (1966)
- 189 -Zur Rolle der Christen in der literarischen Bewegung, die der arabischen nationalen Bewegung den Boden bereitete; vgl. HASAN DUDIN: Arabischer Sozialismus; Westberl (1976)

Aber auch die wenigen Moslems, die unter den ersten Pionieren der arabischen nationalen Bewegung auf dem Gebiete der Literatur agierten, wie der Syrer Abdarrahan Kawakibi, haben die islamischen Ideen, die den arabischen Charakter besonders berücksichtigten, so ausgebaut, daß sie damit den Islam in den Dienst des arabischen Nationalismus stellten (190).

#### 4.2.3. Der Panarabismus

Die Literaten und Lehrer, die Pionierarbeit auf dem Wege der Gründung einer arabischen nationalen Bewegung vollbrachten, waren also in ihrer Mehrheit Christen. Die Fähigkeit, in der genannten Richtung tätig zu werden, erwarben sie vor allem durch die Tatsache, daß sie von ihrem Glauben her, vom Loyalitätszwang gegenüber den Osmanen, die ihre Unterdrückungsherrschaft mit dem Islam zu rechtfertigen versuchten, befreit waren. Gleichzeitig waren sie durch dieselbe Tatsache gegenüber europäischen Gedanken aufgeschlossener als ihre moslemischen Landsleute. Sie sahen daher in der Erweckung des arabischen nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls und -bewußtseins eine Überlebenschance für sich und ihre Glaubensgenossen und auch eine Möglichkeit zur eigenen Emanzipation. Bewußt oder unbewußt ergriffen sie diese Chance mit viel Eifer und Opferbereitschaft (191).

- 
- 190 -KHALDUN SATI HUSRI: Three Reformers, A Study in modern Arab Political Thought; Beirut (1966), S. 55 - 112  
191 -ALBERT HOURANI: Arabic Thought in the Liberal Age; London (1962), S. 261 f

Die Pioniere und Wegbereiter des arabischen Nationalismus auf dem Gebiete der Literatur wären wohl ohne Wirken und Mitwirken der christlichen Missionare nicht in Erscheinung getreten zum damaligen Zeitpunkt. Diese Missionare, vor allem die amerikanisch-protestantischen und die russisch-orthodoxen, haben, vielleicht ungewollt, die Entstehung einer arabischen nationalen Bewegung erst möglich gemacht.

Sie mußten nämlich, um für ihre Missionsarbeit ein gebrauchsfähiges, modernes Kommunikationsmittel zu haben, die arabische Sprache beleben und modernisieren, denn mit einer arabischen Sprache, die zu verschiedenen Dialekten verstümmelt war, konnten sie wenig anfangen. Indem sie aber die arabische Schriftsprache belebten, haben sie den Arabern ein Instrument gegeben, das überall einsatzfähig und nicht an die Grenzen einer Region gebunden war: Für die panarabische Bewegung schufen sie damit die unersetzliche Voraussetzung (192). Die christlichen Literaten, Lehrer und Lyriker, die von der Arbeit der Missionare profitierten, den europäischen bürgerlichen Geist kennenlernten und die Araber aufriefen, endlich zu "erwachen" und die

- 
- 192 -Zur Arbeit der Missionare, ihren Einfluß auf die Entstehung der arabischen nationalen Bewegung und die Belebung der arabischen Schriftsprache, vgl.:  
DEREK HOPWOOD: The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843 - 1914, Church and Politics in the Near east; London (1969), S. 159 ff und  
WALTHER BRAUNE: Beiträge zur Geschichte des neu-arabischen Schrifttums, in: Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen; Bd 36 (1933), H.2, S. 117 - 140

osmanischen Fremdherrschaft zu beseitigen, lebten fast alle im großsyrischen Raum, also im Gebiet, in dem heute der Libanon, Jordanien, Syrien und Palästina bzw. Israel sind.

Die Ideen, die diese Literaten hatten und verbreiteten, haben sich im Grunde in der heutigen nationalen Bewegung der Araber kaum wesentlich verändert. Die panarabischen Vorstellungen der meisten Literaten jener Periode, also Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhundert, lassen sich vereinfacht so ausdrücken: Alle Araber gehören zusammen, unabhängig von ihrem Glauben. Diese Vorstellung ist bis heute Mittelpunkt der Tätigkeit der Panarabisten: Die panarabische Bewegung hat als Voraussetzung die Existenz oder zumindest den festen Glauben an die Existenz eines Zusammengehörigkeitsgefühls unter den Arabern, unabhängig von ihrer jeweiligen religiösen Zugehörigkeit. Die Religion wird von Panarabisten zwar als Ideologie nicht strikt abgelehnt, wenn sie dieses Zusammengehörigkeitsgefühl stärkt, aber sie wird bekämpft, wenn sie die Besonderheit des Arabertums negiert. Diese Tatsache führte und führt immer noch zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Panarabisten und Panislamisten. Diese Einstellung zum Arabertum finden wir bei allen modernen panarabischen Bewegungen, ob bei der Ba'th (Wiedergeburt) Partei, die vom syrischen Michel 'Aflaq gegründet wurde oder der Bewegung arabischer Nationalisten, ANM (Arab Nationalists Movement) genannt, die später unter "Nasseristen", "Sozialisten" mit dem Namen der

jeweiligen Region, in der sie tätig sind, bekannt wurden (193).

Die Panarabisten, die sich in ihrer Grundidee gleichen, aber verschiedene Konsequenzen daraus zogen (194), mußten fast zwangsläufig mit einer anderen politischen Strömung der Araber kollidieren: dem Panislamismus. Wenn der Panarabismus davon ausging, daß alle Araber zusammengehören, unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen, so gingen die Panislamisten davon aus, daß alle Moslems zusammengehören, unabhängig von ihrer Nationalität. Der Zusammenstoß, wie z.B. der zwischen Nasser und der Moslemischen Bruderschaft sowie dem Panislamischen Pakt war also unvermeidlich (195). Wenn wir weiterhin mit Ibn Halduns Augen urteilen wollen, dann stellen wir fest, daß der Panarabismus mehr auf ein angeblich "natürliches" Zusammengehörigkeitsgefühl der Araber baut, das die Religion als eine Art Nationalreligion akzeptiert, sie aber nicht von sich aus für die Stärkung dieses Gefühls einsetzt, wie z.B. andere Bewegungen, die wir noch vorstellen

---

193 -zu der Arbeit, Parolen, Geschichte dieser Parteien und Bewegungen vgl.:

HANNA FAKHURI: Tarikh al-adab al-arabi (Geschichte der arabischen Literatur), Beirut (1960), 3. Aufl., und RICHARD HARTMANN: Arabische Gesellschaften bis 1914, in: BASI, Leipzig (1944), S. 446 f und

KAMEL ABU JABER: The Arab Ba'th Socialist Party, History, Ideology and Organization; Syracuse, New York (1966) und ROBERT STEPHENS: Nasser, A Political Biography; London (1971)

HISCHAM SCHARABI: Nationalism and Revolution in the Arab World; Princeton (1966)

194 -Die Parole der Ba'th (Wiedergeburt) Partei lautet z.B. "Einheit, Freiheit, Sozialismus", während die Nasseristen die Parole "Freiheit, Sozialismus, Einheit" verbreiteten, und die ANM anfangs primär die "Einheit" als Hauptparole ausgab, säter allein den "Sozialismus".

195 -AXEL STEDEN: Islampakt und Nassers Opposition, in: ORIENT Bd. 7 (1966), H.3, S. 79 ff

werden. Währenddessen der Panislamismus die Religion allein als Hauptbände unter den Moslems islamischer Orientierung sieht.

#### 4.2.4. Der Panislamismus

Als Beispiel des "reinen" Panislamismus, d.h. jenes Panislamismus, der die "Besonderheit" des Arabertums nicht betont, kann die "Moslemische Bruderschaft" angesehen werden (1928/29).

Für die Vertreter des "reinen" Panislamismus, also des Panislamismus ohne Betonung einer nationalen Besonderheit des Arabertums, reicht der Islam allein völlig aus, um eine menschliche Gemeinschaft zusammenzuhalten.

Der Begründer dieser Bewegung, der Ägypter Hassan al-Banna, meint denn auch: "Der Islam ist Glaube und Gottesdienst, Vaterland und Volkstum, Religion und Regierung, Geistigkeit und Tat, Koran und Schwert." (196)

Es ist bemerkenswert, daß diese Bewegung, die solche Ansichten vertritt, in Ägypten gegründet und dort ihre bescheidenen Erfolge erzielte, während sie in den Teilen der arabischen Welt, die osmanische, Kolonien waren und obwohl sie nicht so unterdrückt wurde wie die anderen politischen Bewegungen, kaum Erfolge hat bzw. gescheitert ist.

Dies ist auf zwei Ursachen zurückzuführen: Erstens war Ägypten eine britische Kolonie, und so konnten die Panislamisten für die Zeit, in der diese Herrschaft existierte, in der Tat als Antikolonialisten erscheinen,

und zweitens haben die Ideen dieser Bewegung wenig Einfluß auf die Araber, die im Namen des Islam jahrhundertlang brutal unterdrückt wurden. Die moslemische Bruderschaft kann bis heute keine großen Erfolge vorweisen, trotz ihrer Förderung durch potente arabische Herrscher, die in der panarabischen Bewegung eine Gefahr für ihre Herrschaften sehen. Für die Gründer, Pioniere und heutigen Führer der panarabischen Bewegung, unter ihnen an führender Stelle viele Christen, ist der Panislamisten eine Gefahr, für die Christen sogar eine Todesgefahr. Allerdings wurde die Bewegung, wie Walther Braune feststellt, nach der Ermordung ihres Führers Hasan al-Banna überall zurückgedrängt, vor allem deshalb, weil die Erinnerungen der Araber an das osmanische Reich noch allzu lebendig waren (197). Das Scheitern der Bewegung der "Moslemische(n) Bruderschaft" könnte auch als ein Beleg für die These Ibn Halduns gelten, daß die Verbreitung der Religion ohne Asabiyya unmöglich bzw. sehr schwer ist. Diese These wird noch glaubwürdiger, wenn die folgenden zwei Beispiele betrachtet werden, in denen das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Religion (das geistige Element) eine Synthese bilden. Wir meinen den ägyptischen Nationalismus und die Wahhabitenbewegung im heutigen Saudi Arabien.

---

197 -Zur "Moslemische(n) Bruderschaft" vgl.:

ISHAQ MUSA AL-HUSAINI: al-Ichwan al-Muslimun (die Moslemische Bruderschaft), 2. Aufl. (1955), und  
WALTHER BRAUNE: Der islamische Orient ..., S. 170

#### 4.3. Religion und Asabiyya als Synthese

##### 4.3.1. Ägypten

Während die panislamischen Gedanken im asiatischen Teil der arabisch sprechenden Welt und vor allem im großsyrischen Raum auf heftigen Widerstand stießen, weil dort die alte arabische Kultur von den osmanischen Moslems fast vollkommen zerstört wurde (198), fanden dieselben Ideen in Ägypten mehr Anklang. Die Begründung dieser Tatsache damit, daß Ägypten seit 1798, also seit seiner Besetzung durch Napoleon von den anderen Gebieten der arabischen Welt unter osmanischer Besatzung getrennt existierte, reicht nicht aus, um die Besonderheit der politischen Entwicklungen in Ägypten zu verstehen (199). Auch die Feststellungen von Fritz Steppat und Walther Braune, daß der Panislamismus in Ägypten im Kampfe gegen die nichtmoslemische, britische Kolonialherrschaft im Lande noch brauchbar war, reichen nicht aus um zu erklären, warum die ägyptischen nationalen Führer so feindselig auf das "Eindringen" panarabischer Gedanken nach Ägypten reagierten. Es ist zwar richtig, daß der Islam im Kampfe gegen die christlichen Briten nützlich war, dies erklärt aber nicht, warum die panarabischen Gedanken, trotz Nassers Wirken, bis heute nie einen festen Platz in der ägyptischen Gesellschaft erringen konnten (200).

- 
- 198 -W.M. WATT: Islam and Integration of Society; London (1961), S. 273 ff
- 199 -HENRY DODWELL: The Founder of modern Agypt, A Study of Mohammad Ali; Cambridge (1931)
- 200 -WALTHER BRAUNE: Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern; in: R. HARTMANN: BASI, Leipzig (1944), S.434  
FRITZ STEPPAT: Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil; Leiden, E.J. Brill (1956), S. 266 - 294

Denn festzustellen ist, daß sowohl Nationalisten, die sich im Jahre 1913 in Paris zu ihrem ersten Kongress trafen, als auch die ersten islamischen Modernisten von Ägypten als einer Nation sprachen bzw. es ablehnten, daß Ägypter am genannten Kongress teilnahmen.

Als ein Ägypter den Kongresspräsidenten fragte, ob er in seiner Eigenschaft als Ägypter am Kongress teilnehmen dürfe, antwortete der Präsident mit "nein, nein" (201).

Auch die führenden Vertreter des ägyptischen Nationalismus wie Mustafa Kamil, Ahnad Lutfi Sayyed, Taha Hussein und Mohammad Husein Haikal lehnten die panarabischen Gedanken entweder völlig ab oder standen, im positivsten Fall, ihnen äußerst gleichgültig gegenüber (202).

Es müssen also andere Gründe vorhanden sein, außer eventuellen "taktischen" Überlegungen, die einerseits dem Panarabismus in Ägypten wenig Chancen geben, andererseits aber dem Panislamismus im Lande vergleichsweise erfolgreich agieren lassen.

Bei Fritz Steppat finden wir eine Bestätigung dafür, daß die Grenzen des Zusammengehörigkeitsgefühls in Ägypten mit den Grenzen des Landes fast genau übereinstimmen und daß es damit ein typisch ägyptisches Zusammengehörigkeitsgefühl gibt, das sogar sehr ausgeprägt zu sein scheint, während in den anderen

---

201 -zum Kongress, vgl.: R. HARTMANN: Die arabischen Gesellschaften ..., S. 446 f und zu den ägyptischen Modernisten vgl.:

BASSAM TIBI: Nationalismus ..., S. 72 f

202 -BASSAM TIBI: ebenda, S. 170 ff

arabischen Staaten die Staatsgrenzen keinesfalls mit den Grenzen des Zusammengehörigkeitsgefühls der Völker, die diese Staaten bewohnen, übereinstimmen, was "nationale" Gefühle in diesen einzelnen Staaten nicht möglich macht.

Diese Nichtübereinstimmung zwischen Grenzen eines Staates und Grenzen einer Gruppe, die sich zusammengehörig fühlt, hat zu Identifikationsproblemen zwischen den Völkern und ihren Führungen in den meisten arabischen Staaten geführt: Die Menschen in den meisten arabischen Staaten fühlen sich daher entweder primär ihrem Stamm zugehörig oder schließen in ihrem Zusammengehörigkeitsgefühl Menschen ein, die nicht innerhalb der Grenzen des Staates leben, in dem sie auch leben. Dies schafft Probleme sowohl zwischen den jeweiligen Regierungen und ihren Völkern, als auch zwischen den einzelnen Regierungen, die hin und wieder möchten, daß ihre Grenzen so "korrigiert" werden, daß eine Übereinstimmung zwischen Staatsgrenzen und Grenzen der nationalen Identifikation erreicht wird. All diese Probleme hat Ägypten überhaupt nicht, und auch Nasser konnte kaum etwas Wesentliches daran ändern, daß die Ägypter sich primär als solche fühlen und durch die Übereinstimmung zwischen Staatsgrenzen und Grenzen der nationalen Identifikation dann auch zu Recht von Ägypten als von einer Nation sprechen (203).

Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl der Ägypter innerhalb ihrer Nation erklärt auch, warum der Islam dort

mit mehr Erfolg als ein geistiges Element eingesetzt werden konnte und noch kann. Hier ist auch eine Bestätigung der These Ibn Halduns von der Bedeutung der Religion als Stütze eines vorhandenen Zusammengehörigkeitsgefühls. Steppat bestätigt dies, wenn er vom Einsatz des Islam als eine "Nationale Religion" in Ägypten spricht (204).

Die Prioritäten sind hier eindeutig: Erst muß ein Zusammengehörigkeitsgefühl vorhanden sein, ob auf nationaler Ebene oder auf der Ebene eines Stammes, dann kann eine Religion erfolgreich zur Stärkung dieses vorhandenen Zusammengehörigkeitsgefühls eingesetzt werden.

Der Islam dient hier als Stärkung des ägyptischen Zusammengehörigkeitsgefühls und wird daher begrüßt. Im Gegensatz dazu stehen panislamische Ideen im großsyrischen Raum z.B., wo das Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen sich anders darstellt.

Zu dieser Situation Ägyptens meint Steppat: "Eine vielleicht unbewußte, jedenfalls ohne weiteres Raisonement vollzogene Unterordnung der Religion unter den Nationalismus ist bei alledem nicht zu bezweifeln." (205) Nichts anderes sagt Ibn Haldun: Die Religion kommt nach dem Zusammengehörigkeitsgefühl und dient der Stärkung desselben.

Der Islam ist hier als eine "nationale Religion" ein willkommenes Mittel zur Stärkung des Gefühls der nationalen Zusammengehörigkeit in Ägypten, und dies erklärt ein anderes Phänomen: Die Feindseligkeit der

---

204 -FRITZ STEPPAT: Nationalismus und Islam ..., S. 274

205 -FRITZ STEPPAT, ebenda, S. 274

ägyptischen Nationalisten gegenüber den Panarabisten. Diese waren für den ägyptischen Nationalismus eine Gefahr, denn man kann nicht zugleich ägyptischer Nationalist sein und ein Panarabist, sehr wohl aber kann man zugleich ägyptischer Nationalist und Moslem sein. Daher nimmt es nicht wunder, daß die Panarabisten "Eindringlinge", "zweite Besatzungsmacht" und "Einwanderer" genannt wurden (206).

Die Haltung des Führers der ägyptischen Nationalisten, Mustafa Kamil, wurde, so Steppat, durch "jenes Mißtrauen" bestimmt, "das ein emotionales Urelement des Nationalismus ist und tiefer sitzt als die Theorie von der Assimilationskraft des Landes" (207). Dem ist zuzustimmen. Es bedeutet aber, daß das ägyptische Zusammengehörigkeitsgefühl und das arabische Zusammengehörigkeitsgefühl nicht deckungsgleich sind, ja sogar, daß das eine das andere ersetzt oder ausschließt.

Bei den Auseinandersetzungen zwischen der ägyptischen Besonderheit (Nationalismus) und dem Panarabismus handelt es sich daher unserer Ansicht nach um Auseinandersetzungen zweier Asabiyya-Kreise.

Allerdings ist dies nicht typisch für Kämpfe zwischen Asabiyyat im allgemeinen, denn der ägyptische Nationalismus ist seiner Natur nach nicht expansiv: Die Ägypter wollen nicht alle Araber zu ihrem Zusammengehörigkeitsgefühlskreis ziehen, die Panarabisten aber wollen sehr wohl die Ägypter für sich "gewinnen" oder, um bei Ibn Haldun zu bleiben, sie ihrer eigenen Asabiyya unterwerfen.

---

206 -FRITZ STEPPAT: Nationalismus und Islam ..., S. 256 - 260

207 -FRITZ STEPPAT: ebenda, S. 260

Ein zweites Beispiel, das Zusammengehörigkeitsgefühl und "geistiges Element" zu einer Synthese vereinigt, ist die Wahhabitenbewegung.

#### 4.3.2. Die Wahhabitenbewegung

Die Bewegung, die diesen Namen trägt, ist ein faszinierender Versuch, der die Verbreitung des Islams unter Mohammad fast genau kopiert.

Hier übernimmt ein "edler" und mächtiger Stamm, der Stamm der Saudis (Al Saud), die Fahnen einer "geistigen" Lehre, die von einem orthodoxen Moslem, Mohammad Ibn Abd- al- Wahhab (1703 - 1791) ins Leben gerufen wurde, um mit dieser Lehre einen Feldzug durchzuführen, dessen Ziele einerseits die Erringung der Herrschaft durch diesen edlen Stamm sind, andererseits die Verbreitung dieser Lehre unter den von diesem Stamm unterworfenen Menschen.

Mohammad Ibn Abd-al-Wahhab geht in seiner Lehre davon aus, daß der Islam nur von den Arabern revitalisiert werden kann. Damit hebt er die Besonderheit der Araber hervor, indem er nur ihnen die Fähigkeit zur Erneuerung des Islams zuspricht.

Die Wahhabiten haben im Grunde keine bedeutenden Änderungen in der islamischen Lehre vorgenommen, ja an den Hauptstützen des Islam überhaupt nicht heruminterpretiert; aber indem sie das Bewußtsein der Araber durch die Hervorhebung ihrer Besonderheit ungemein stärkten, konnte ihre Lehre, allein durch die Bezeichnung "wahhabitische Lehre", als eine Art nationale Religion dienen.

Die Saudis kämpften also nicht einfach für den Islam, sondern für die Verbreitung der wahhabitischen Lehre, was diese Saudis auch unter den Moslems hervorhebt. Indem die Saudis für die Verbreitung einer Lehre kämpften, und nicht einfach offen für mehr eigene Macht, erleichterten sie es den Stämmen der Araber, die sie in ihren Kriegen unterwarfen, diese Unterwerfung zu akzeptieren, denn sie unterwarfen sich nicht einfach einem Stamm, sondern zugleich einer Heilslehre, und der Stamm der Saudis war nur der aufopferungsvolle Träger dieser Heilslehre.

Die Bewegung der Wahhabiten eignet sich daher als eine Fallstudie, die Thesen Ibn Halduns von dem Zusammenwirken von Religion und Asabiyya in der Praxis zu prüfen (208).

Indem Mohammad Ibn Abd-al-Wahhab zum Widerstand gegen die Osmanen aufrief und den Arabern das alleinige Recht zusprach, den Islam zu revitalisieren, hatte er die arabischen Nationalisten auf seiner Seite, denn er machte aus dem Islam eine harte Waffe in den Händen der Araber gegen die osmanische Fremdherrschaft: Der Islam, der durch die Betonung seiner Universalität der Unterdrückungsherrschaft der Osmanen zugute kam, wurde jetzt durch die Betonung seiner Herkunft zu einer nationalen Waffe gegen die fremden Osmanen. Diese Vereinigung von dem Zusammengehörigkeitsgefühl eines Stammes mit dem geistigen Element (der Religion) setzte soviel Energie frei, daß die Saudis in ihren Feldzügen fast die gesamte arabische Halbinsel erfaßten.

---

208 -RICHARD HARTMANN: Die Wahhabiten; in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 78 (1924), H.2, S. 176 - 213

Erst durch äußere Gewalt konnten sie vorübergehend gestoppt werden, nämlich durch die Armeen des Herrschers Ägyptens, Mohammad Ali, im Krieg (1811 - 1818).

Im Jahre 1924 konnten die Saudis wieder die Macht in den größten Teilen der arabischen Halbinsel erringen, und nur durch die Anwesenheit Großbritanniens im Irak, Jordanien und am Golfufer konnten sie in den Grenzen des heutigen Saudi Arabien gehalten werden.

Die expansive Natur dieser Bewegung läßt daher die Vermutung zu, daß bei passender Gelegenheit versucht werden könnte, die Grenzen des Königreichs der Saudis weiter auszudehnen (209).

---

209-Zur wiederholten Übernahme der Macht durch die Saudis und zu den Kriegen derselben, vgl.:

ABDALLAH AL-ALI AL-MANSOUR AZ-ZAMEL: Asdaq al-Bunud fi Tarich Abdul Aziz al-Saud (Die Wahre Geschichte des Abdul Aziz al-Saud); Beirut (1972)

## 5. Der äußere Feind

-----

Hier soll nicht die Geschichte des Staates Israel dargestellt werden, sondern, wie bei der Darstellung der politischen Hauptströmungen der arabischen Politik, allein die Bedeutung dieses Staates als "fremdes Element" für die Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls der Araber, bzw. für die Entstehung eines solchen Gefühls bei manchen Gruppierungen der arabischen Welt. Die Bedrohung, die die zionistische Bewegung für die Bewohner Palästinas darstellte, beschränkte sich nicht auf diese, sie stellte vielmehr eine Bedrohung für andere arabische Regionen. Einerseits das Gefühl der vielen Araber, hier würde die Fremdherrschaft fortgesetzt und die neuen, noch schwachen nationalen Bewegungen der Araber weiter bedroht, andererseits waren Erklärungen von führenden Zionisten über ihre Absichten im Nahen Osten dazu geeignet, das Mißtrauen und das Gefühl der Bedrohung bei vielen Arabern zu stärken, wie z. B. die Erklärung Theodor Herzls, daß die Grenzen Israels "vom Niltal bis zum Euphrat" sich erstrecken werden (210).

Dazu meint Anis Sayegh: "Die Araber innerhalb und außerhalb Palästinas kannten die Schriften der maßgeblichen Männer der zionistischen Bewegung, die keinen Hehl daraus machten, daß Palästina nicht das Endziel ihrer Bemühungen sei, sondern nur eine Etappe für die zionistischen Interessen.

---

210 - RAPHAEL PATAI: The Complete Diaries of Theodor Herzl, New York, 1960, Teil I, S. 342 u. Teil II, S. 711

Von Palästina aus wollten sich die Zionisten auf die übrigen Gebiete der arabischen Welt stürzen, um sie politisch und militärisch vollkommen unter ihre Macht zu bringen oder anfangs zumindest, eine wirtschaftliche Herrschaft über sie auszuüben. Die Araber sahen in den zionistischen Plänen eine Gefahr, die sich mit der Zeit noch vergrößern mußte wie ein Krebsgeschwür, das schlimmer wird, je länger die Krankheit dauert. Deshalb waren die Bemühungen der nicht-palästinensischen Araber, das Arabertum in Palästina zu stützen, in Wirklichkeit auch Bemühungen, das Arabertum in ihren eigenen Ländern zu verteidigen (211).

Nun, es mag dahingestellt sein, ob wirklich eine reale Gefahr durch die zionistischen Pläne, z. B. für Ägypten, Lybien oder den Irak bestanden hatte, wichtig ist einerseits der Glaube an diese Gefahr, andererseits die Tatsache, daß dieser Glaube dazu führte, daß die verschiedenen arabischen nationalen Bewegungen sich nicht mehr "natürlich" entwickeln konnten, weil sie in allen ihren Schritten die Existenz dieses fremden Elements berücksichtigen mußten. Dieses fremde Element, Israel, verhält sich auch in der Tat keineswegs neutral im Kampfe zwischen den genannten politischen Strömungen der Araber, ganz im Gegenteil. So drohte Israel mehrmals mit Eingriffen, falls das Regime der Haschimiten, z. B. in Jordanien von den Panarabisten gestürzt werden sollte.

---

211 - ANIS SAYEGH: Palästina und der arabische Nationalismus, in: Darstellungen zum Palästina-Problem, Beirut, 1968, S. 231 f

Auch die publizistischen Apparate dieser Fremden, der Israelis, verstärken das Gefühl der Panarabisten und der anderen, auf Einheit gerichteten nationalen Bewegungen der Araber, herausgefordert zu sein, weil diese Apparate permanent deutlich machen, daß Erfolge dieser Bewegungen, die zu einer Einheit der Staaten der Araber um Israel herum fast mit Sicherheit zu einer Intervention seitens Israels führen würden. Diese ist aber nur die eine Seite der Wirkung der Anwesenheit Israels. Eine andere Seite ist, daß die Vertreter der verschiedenen politischen Strömungen der arabischen Welt und vor allem die der Staaten, die unmittelbar an Israel grenzen, ihre Kämpfe nicht bis zum "natürlichen" Ende austragen können, weil immer einer mit dem Hinweis darauf, sein Gegenspieler würde mit Israel kooperieren, Elemente in den Kampf hineinbringt, die an sich nicht dazugehören.

So wird auch der Versuch ägyptischer Führer, das ägyptische Zusammengehörigkeitsgefühl zu betonen, nachdem Nasser mit wenig Erfolg versuchte, den panarabischen Gedanken willkürlich nach Ägypten zu transplantieren, von den Panarabisten mit dem Hinweis bekämpft und verdammt, man müsse eine "einheitliche arabische Front" gegen den "Hauptfeind" bilden. Kurz, die Existenz dieses fremden Elements hat eine natürliche Entwicklung der genannten politischen Strömungen, sowie eine Herstellung des politischen Ranges im Gebiet, der allein Stabilität garantiert, erschwert oder ganz verhindert (212).

- 
- 212 - Zu den Auseinandersetzungen unter den Arabern und die Bedeutung der Anwesenheit Israels dabei, vgl. ALMUQAWAMAH AL FILASTINIYYAH (der palästinensische Widerstand) ..., S. 19 - 32, u. S. 109 - 127, u. S. 371 - 449 und ANIS SAYEGH: Al-Haschimiyyun (die Haschimiten), Beirut, 1966

## Zusammenfassung und Schlußwort

Wir können heute in der arabischsprechenden Welt - außer dem arabischen Nordafrika, dessen Besonderheiten eine entsprechend gesonderte Betrachtung erfordern - vier Grundströmungen beobachten, die Gesellschaft, Politik und Geist dort beherrschen:

- 1) Eine Bewegung, die sich allein oder hauptsächlich auf das Zusammengehörigkeitsgefühl der Araber stützt. Ob ein solches Gefühl wirklich auch überall vorhanden ist, wo sich Araber aufhalten, ist hier unbedeutend, weil nur der feste Glaube dieser Bewegung an das Vorhandensein dieses Gefühls interessiert.

Diese Bewegung hat mehrere Erscheinungsformen, so bei der Ba'th (Wiedergeburt) Partei, der ANM (Arab Nationalists Movement) oder bei den verschiedenen Gruppierungen, die sich "sozialistisch" nennen (außer den Kommunisten).

Die Inhalte dieser Bewegung gleichen sich. Alle diese Erscheinungsformen haben hauptsächlich zum Inhalt: Alle Araber gehören zusammen, unabhängig von ihrer Religion. Bemerkenswert ist, daß die Staaten, in denen diese Bewegungen zu Hause sind, die unstabilsten überhaupt sind, so z. B. Syrien und der Irak.

Diese Bewegungen, die sich hauptsächlich auf das Zusammengehörigkeitsgefühl aller Araber berufen, sind emotional, aggressiv und expansiv. Ihr fehlt allerdings bis heute ein Inhalt (Theorie, Ideologie), der für eine kontinuierliche Entwicklung sorgt.

Außerdem stehen die Forderungen dieser Bewegung mit der Praxis ihrer meisten Führer in Widerspruch, so rufen z. B. die Führer Syriens und des Irak, die der Ba'th (Wiedergeburt) Partei angehören, am lautesten nach der "arabischen Einheit", setzen aber gleichzeitig die brutalsten Machtmittel ein, um ihre Herrschaft zu erhalten, eine Einheit aller Araber erfordert aber, daß alle Herrscher bis auf einen ihre Ämter abgeben, da ein Staat nur einen als Staatsherr brauchen kann.

- 2) Die zweite Bewegung ist eine, die sich hauptsächlich auf ein geistiges Element stützt. Diese Bewegung scheitert entweder vollkommen oder hat nur wenige Erfolge, weil sie das nationalistische Element nicht beachtet in einer Zeit, in der der arabische Nationalismus gerade erwacht ist und sich entwickelt. Diese Bewegung verlangt entweder, daß der Islam als einziger Band anerkannt wird und damit, daß alle Moslems gleichgestellt werden ohne Rücksicht auf Nationalität, und damit hat sie bei den Arabern keine Sympathien erwecken können, weil die Jahrhunderte Unterdrückung, die die Araber unter den moslemischen Osmanen erlebt hatten, nicht vergessen sind; oder sie verlangt, daß der Marxismus-Leninismus vor den Nationalismus bzw. über ihn gestellt wird, und scheitert auch, weil sie damit den jungen, emotionalen arabischen Nationalismus beleidigt und herausfordert (213).

---

213 - So forderten die Kommunisten in Syrien z. B. zu einer Demonstration für Frankreich auf, das gerade von Hitler-Deutschland erobert wurde. Aber Syrien war noch eine französische Kolonie, und für die Syrer war daher Frankreich der Feind. Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen mit den Panarabisten. Vgl. dazu: Die Ba'th und die Kommunisten, in: HASAN DUDIN, Arabischer Sozialismus, S. 24 f

- 3) Eine Bewegung, die sowohl das Zusammengehörigkeitsgefühl als auch das geistige Element, Religion, berücksichtigt und daher in ihren Grenzen mehr Erfolg verbucht als die ersten zwei Bewegungen.

Diese Bewegung ist die der ägyptischen Nationalen und Nationalisten. Heute fehlt es allerdings an einer starken und glaubwürdigen Führung für diese Grundströmung, die immer noch vorhanden ist in Ägypten, aber eine Wiederbelebung dieser Bewegung, allerdings ohne die aggressiven antiarabischen Züge, zeichnet sich bereits ab.

- 4) Eine Bewegung, die sowohl Zusammengehörigkeitsgefühl, Religion, als auch eine "edle" Führung, die mit der Entstehung dieser Bewegung eng verbunden ist, vereint, ist die Wahhabitenbewegung, die auch die stabilste Herrschaft der arabischsprachigen Welt errichten konnte. ] Außer diesen Grundströmungen gibt es keine ernsthaften Bewegungen in der arabischen Welt, die auch über einen nennenswerten Teil der Araber einen Einfluß ausüben. Diese Grundströmungen reichen aber an sich schon aus, um die These Ibn Halduns zu untermauern, daß eine durch ein geistiges Element, Religion, gestärkte Gruppe von Menschen, die sich zusammengehörig fühlt, die größte Fähigkeit besitzt, Macht zu erringen und auszuüben, und zwar Macht, die auch Menschen überzeugt und nicht nur einschüchtert.

Es stellt sich auch nach Betrachtung der genannten Grundströmungen heraus, daß Bewegungen, die sich nur auf ein geistiges Element stützen und das Gefühl der Zusammengehörigkeit einer Gesellschaft nicht beachten, in dieser Gesellschaft wenig Aussicht hat, Erfolge zu erzielen.

Noch eine Feststellung läßt sich treffen: Die Auseinandersetzungen zwischen Ägypten und anderen arabischen Herrschaften unserer Tage ist nicht darauf zurückzuführen, daß Ägypten einen Vorrang oder gar die Herrschaft über andere arabische Staaten anstrebt, sondern umgekehrt: Eine panarabische Bewegung, die emotional, expansiv und aggressiv ist, versucht Ägypten in seinen Kreis zu ziehen, während der ägyptische Nationalismus sich dagegen whert, ohne zum Gegenangriff außerhalb seiner Grenzen anzutreten. Die Kämpfe zwischen diesen Grundströmungen brechen nicht noch härter zu Tage, weil Israel als "fremdes Element" von allen Bewegungen bei jedem ihrer Schritte berücksichtigt werden muß und weil Israel auch in vielen Fällen alle diese Strömungen gegen sich mobilisiert. Israel ist daher die Ursache, warum die Kämpfe in der arabischen Welt nicht härter und dramatischer geführt wurden, um eine Rangordnung zwischen den verschiedenen Strömungen herzustellen und zwangsläufig das Bild der arabischen Welt verändern.

Es ist von vielen Vertretern dieser Bewegungen ein unausgesprochener Wunsch, mit Israel durch Krieg oder durch Frieden fertigzuwerden, um zu den "Hauptaufgaben" zurückzukehren, nämlich zur Herstellung der Rangordnung und damit zur Erweiterung des eigenen Machtbereichs. Da diese Bewegungen Israel nicht durch Krieg beseitigen konnten, sind sie in der Tat gewillt, mit ganz wenigen Ausnahmen, zumindest vorläufig Frieden zu schließen.

Daß dieser Frieden nicht geschlossen wurde und wahrscheinlich nicht bald geschlossen werden kann, liegt in der Art des politischen Denkens, die heute die größten und einflußreichsten Staaten der Welt beherrscht. Die Neigung, Probleme nur im globalen Zusammenhang zu sehen, die dazu führt, daß immer nach den bösen Händen im Hintergrund gesucht wird, ob "imperialistische" oder "kommunistische" Hände, hat zum Ergebnis, daß die Fähigkeit für die Findung einfacher Lösungen, die mit der Einfachheit der Bewegungen übereinstimmen, die zur Schaffung eines Problems führten, verlorengegangen ist.

So ist eine Feststellung, die Fritz Steppat trifft, und die bei "Spezialisten" des Nahen Ostens in vielen Ländern vielleicht nur ironisches Kopfschütteln hervorruft, von größtem Interesse, weil die Simplizität der Gedanken hinter dieser Feststellung der Simplizität der Bewegungen, die im Nahen Osten das Geschehen bestimmen, entspricht. Er schreibt: "Ich bin fest überzeugt, daß es nur einen Weg zur Schaffung der psychologischen Bedingungen gibt, unter denen eines Tages eine friedliche Lösung erreicht werden kann. Die Westmächte und Israel müßten erklären: 'Wir geben zu, daß den Arabern Unrecht zugefügt wurde, und wir bedauern es. Wir sehen keine anwendbaren Mittel und Wege, durch die dieses Unrecht völlig wiedergutzumachen wäre, aber wir sind bereit, alles zu tun, was wir können, um es wiedergutzumachen, soweit das menschenmöglich ist.' Und natürlich müßte diese Erklärung ihre Handlungen leiten (214).

- 
- 214 - FRITZ STEPPAT: Einige historische Aspekte des Zusammenpralls von Zionismus und arabischen Nationalismus, Beirut, 1968, S. 19

Eine solche Erklärung wäre in der Tat eine Lösung: Die Israelis geben dafür weder Geld noch Blut, und die Araber bekämen das Gefühl der Überlegenheit, weil sie in eine Situation gebracht werden, in der sie um Vergebung gebeten werden. Von einer Position der Stärke heraus, auch der moralischen Stärke, sind die meisten nationalistischen Bewegungen, die emotional und irrational sind, bereit, Sachen zu tun, die sie mit Gewalt nie tun würden. Der Satz "das Gesicht und die Ehre müssen bewahrt werden" hat für sie weitaus mehr Bedeutung, als für viele Staaten, die für sich in Anspruch nehmen, "rational" zu handeln.

Es ist allerdings äußerst zweifelhaft, ob Israel zu einer solchen Erklärung, wie sie von Steppat genannt wurde, die moralische Stärke besitzt, denn der Zionismus ist genauso emotional und irrational, und die einzelnen Zionisten, die Distanz zu ihrer Bewegung gewinnen und entsprechenderweise urteilen können, werden von der Masse der ideologisch Beschränkten verdammt und verurteilt (215).

Eine von außen erzwungene Ruhe im Nahen Osten aber wird nie von Dauer sein, weil sie die natürliche Entwicklung der im Gebiet dominierenden politischen Grundströmungen behindert.

- 
- 215 - Zur Haltung der Israelis gegenüber Zionisten, die fordern, daß die Araber als dominierende Kraft im Gebiet von Israel anerkannt werden, vgl.

NAHUM GOLDMANN: Israel muß umdenken, rororo, 1976

Es ist daher notwendig für den Beobachter der Vorgänge in der arabischen Welt , diese Vorgänge im Zusammenhang mit dem historischen und kulturellen Hintergrund zu sehen , der allein in der Lage ist, dem Beobachter das Wissen zu vermitteln , das ihn in die Lage versetzt , scheinbar irrationalen Handlungen, Äußerungen und Erscheinungen von Menschen , Gruppen und Staaten in dieser arabischen Welt zu deuten. Es ist zwar wichtig, globale Zusammenhänge von Dingen zu berücksichtigen , aber es ist sehr verhängnisvoll, nur diese Globalität für bedeutungsvoll zu halten, denn dies führt zur Verkennung vieler Handlungen der Menschen und der Staaten in der arabischen Welt , und darüberhinaus in vielen Entwicklungsländern.

So sind Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Staaten der arabischen Welt von " Fremden " mißbraucht worden, aber diese " Fremden " haben sie nicht verursacht . Diese Auseinandersetzungen kommen daher , weil , um bei Ibn Haldun zu bleiben , verschiedene Asabiyyat, die sich im Grunde zu einer großen allgemeinen Asabiyya zugehörig fühlen , um die Führung dieser großen Asabiyya kämpfen. Feindschaft und Dramatik in den Streitereien entspringen also einem Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Kommunikatoren , die dies berücksichtigen , und auch bedenken , daß mit Ausnahme Ägyptens in keinem Staate der arabischen Welt die Staatsgrenzen mit denen der Asabiyyat Übereinstimmen , werden zurückhaltender sein bei der Suche nach der " Fremdmacht " im Hintergrund , wenn sie über innerarabische Streitereien berichten, und können Handlungen und Äußerungen der Führer der arabischen Welt so deuten , wie diese auch gemeint sind. Wenn sie dies nicht tun , werden sie permanent Ursachen mit Wirkungen verwechseln, was dazu führen würde daß sie von der Entwicklung überholt , und permanent überrascht werden.

LITERATUR:

- ABU JABER, KAMEL: The Arab Ba'th Socialist Party,  
History, Ideology, and Organization  
Syracuse, New York, 1966
- AL-ALUSI, MAHMUD SCHUKRI: bulugh al-arab fi ma'rifat al-  
arab (Erreichung des Zieles, die Lage  
der Araber kennenzulernen)  
Kairo, o.J.
- ALSHEIMER, GEORG: Vietnam  
Suhrkamp, 1968
- AYAD, KAMIL: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre  
Ibn Halduns  
/c J.G. Gotta'sche Buchhandlung Nachfol-  
ger, Stuttgart und Berlin, 1930
- BERGER, ELMER: Judaism or Jewish Nationalism, The  
Alternative to Zionism  
New York, Bookman Associates, 1957
- BERGER, ELMER: The Jewish Dilemma  
New York, 1946
- VAN BERGH, SIMON: Die Mohammedanischen Wissenschaften  
nach Ibn Haldun  
E.J. Brill, Leiden, 1912
- BETH, HANNO und PROSS, HARRY: Einführung in die Kommuni-  
kationstheorie  
Kohlhammer, 1976
- BRAUNE, WALTHER: Beiträge zur Geschichte des neuara-  
bischen Schrifttums  
in: Mitteilungen des Seminars für  
orientalische Sprachen, Bd.36, H.2  
1933
- BRAUNE, WALTHER: Die Entwicklung des Nationalismus bei  
den Arabern  
in: Richard Hartmann (ed.) BASI,  
Leipzig, 1944

- BRAUNE, WALTHER: Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft  
Francke Verlag Berlin und München,
- BROCHER, TOBIAS: Aggressionstrieb  
in: Politik für Nichtpolitiker  
Bd.I, dtv, 1972
- BÜHLER, KARL: Sprachtheorie - Die Darstellungsfunktion der Sprache  
Fischer, Jena, 1934
- CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART: Die Grundlagen des neunten Jahrhunderts  
München, 1901
- CUBER, and HARROFF: Readings in Sociology  
New York, 1962
- DODWELL, HENRY: The Founder of Modern Egypt, A Study of  
Mohammad Ali  
Cambridge, 1931
- DOUGLAS, MARY: Ritual, Tabu und Körpersymbolik  
Fischer, 1974
- DUDIN, HASAN: Arabischer Sozialismus  
Berlin (West), 1976
- DURKHEIM, EMILE: Grundformen des religiösen Lebens  
in: Soziologische Texte, Bd.19  
Luchterhand, 1964
- DURKHEIM, EMILE: Les Formes elementaires de la vie religieuse  
Presses Universitaires de France  
Paris, 1912
- EDELMANN, MURRAY: The symbolic uses of politics  
Urbana, Chicago/London, 1970, 4.Auf.
- ELBOGEN, ISMAR: Ein Jahrhundert jüdischen Lebens  
Frankfurt/M., 1967
- ELON, AMOS: Die Israelis  
Molden Verlag, 1972

- FAKHURI, HANNA: Tarikh al-adab al-arabi  
(Geschichte der arabischen Literatur)  
Beirut, 1960
- GABRIELI, FRANCESCO: Il concetto della asabiyyah nel  
Pensiero storico di Ibn Haldun  
Atti della R. Accad. delle Scienze di  
Torino IXV, 1930
- GOLDMANN, NAHUM: Staatsmann ohne Staat  
Kiepenheuer & Witsch, 1970
- GOLDMANN, NAHUM: Israel muß umdenken  
rororo, 1976
- GRIGULEVIC, J.R.: Ketzer, Hexen, Inquisitoren  
2 Bde., Akademie Verlag Berlin, 1976
- HAIDARI, IBRAHIM: Zur Soziologie des schiitischen  
Chiliasmus  
Islamkundliche Untersuchungen, Bd.31  
1975
- HARTMANN, RICHARD: Die Wahhabiten  
in: Zeitschrift der Deutschen Morgen-  
ländischen Gesellschaft, Bd.78, H.2,  
1924
- HARTMANN, RICHARD: Arabische Gesellschaften bis 1914  
in: BASI, Leipzig, 1944
- HAVEMANN, ROBERT: Fragen, Antworten, Fragen  
München, Pieper Verlag, 1970
- HERZL, THEODOR: The Jewish State  
London, 1946
- HESS, MOSES: Rome and Jerusalem, A Study in Jewish  
Nationalism  
New York, 1918
- VAN DEN HEUVEL, ALBERT: Rassen  
in: Politik für Nichtpolitiker, 2 Bde.,  
Bd.2, dtv, 1972
- HITTI, PHILIP: History of the Arabs  
London, 1946

- HOFER, WALTER: Der Nationalsozialismus, Dokumente:  
1933 - 1945  
Fischer, 1957
- HOPWOOD, DEREK: The Russian Presence in Syria and  
Palestine 1843 - 1914  
Church and Politics in the near east  
London, 1969
- HOURLANI, ALBERT: Arabic Thought in the Liberal Age  
London, 1962
- AL-HUFI, AHMAD MOHAMMAD: al-hayat al-arabiyya min asch  
ag-gahili  
(das arabische Leben in der Darstellung  
der vorislamischen Dichtung)  
Kairo, 1946
- AL-HUSAINI, ISHAQ MUSA: al-ichwan al-muslimun  
(die moslemischen Brüder)  
1955, 2. Auflage
- HUSRI, SATI: Dirasat 'an muqaddimat Ibn Haldun  
(Studien über die Muqaddima des Ibn  
Haldun)  
Baghdad, 1961
- HUSRI, KHALDUN SATI: Three Reformers, A Study in modern  
Arab Political Thought  
Beirut, 1966
- HUSSEIN, TAHA: Falsafat Ibn Haldun al-igtima'iiyah  
(Die Gesellschaftsphilosophie des Ibn  
Haldun)  
Kairo, 1925
- IBN HALDUN, ABDURRAHMAN: Kitabul 'ibar wa diwanul muhtasir  
wal chabar fi tarich al-arab wal agwal  
wal barbar waman 'asarahum min thawil  
al-sultan al-akbar  
(Buch der Beispiele, und Sammlung der  
Objekte und des Attributs in den Tagen  
der Araber, der Perser und der Berber  
und der großen Herrscher, die ihre  
Zeitgenossen waren)  
Für diese Arbeit wurde die Muqaddima  
verwendet, 5. Aufl., Beirut

- McIVER, AND PAGE: Society  
London, 1953
- JOLLES, ANDRÉ: Einfache Formen  
Darmstadt, 1958
- KEDOURI, ELIE: Afghani and Abduh, An Essay on  
Religious unbelief and Political activism in modern Islam  
London, 1966
- KIMBAL, YOUNG: Social Psychology  
New York, 1947
- KOHN, HANS: Die Idee des Nationalismus, Ursprung  
und Geschichte bis zur Französischen  
Revolution  
Frankfurt/M., 1962
- KREITLER, SCHULAMIT: Symbolschöpfung und Symbolerfassung  
Ernst Reinhardt Verlag, Basel, 1965
- VON KREMER, A.: Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte  
der islamischen Reiche  
Wien, 1879
- LANGER, SUSANNE: Philosophie auf neuem Wege, das Symbol  
im Denken, im Ritus und in der Kunst  
Fischer Verlag, 1965
- LASSWELL, HAROLD D.; LERNER, DANIEL; POOL, ITHIEL DE SOLA:  
The comparativ study of symbols  
Stanford University Press, 1952
- LÁSZLO, VADJA: Untersuchungen zur Geschichte der Hirten  
kulturen  
Wiesbaden, 1963
- O'LEARY, DE LACY: Arabia bevor Mohammad  
London, 1927
- LENIN, W.I.: Über die Nationale und Koloniale Frage  
Dietz Verlag, Berlin, 1960
- LERNER, DANIEL: The passing of traditional society,  
modernizing the middle east  
Glencoe, 1962

- MAHDI, MUHSIN: Ibn Khalduns Philosophy of History,  
George Allen and Unwin Ltd., London  
1958
- MAHDI, MUHSIN: Die Kritik der islamischen politischen  
Philosophie bei Ibn Khaldun  
in: "Wissenschaftliche Politik", herausgegeben von Dieter Oberdörfer, Freiburg  
im Breisgau
- MICHEL, WILHELM: Verrat am Deutschland, eine Streitschrift zur Judenfrage  
Hannover-Leibzig, 1922
- MITSCHERLICH, ALEXANDER: Toleranz  
in: Politik für Nichtpolitiker, Bd. 1  
dtv, 1972
- MITSCHERLICH, WALDEMAR: Nationalismus, die Geschichte einer Idee  
Leibzig, 1929
- MUBARAK, MOHAMMAD: al-umma al'arabiyya fi ma'rakat ta'aruf  
az-zat  
(die arabische Nation im Prozeß der Identitätsfindung)  
Damaskus, 1959
- OGDEN, C.K. und RICHARDS, I.A.: Die Bedeutung der Bedeutung  
Suhrkamp, 1974
- PATAI, RAPHAEL: The Compleat Diaries of Theodor Herzl  
New York, 1960
- PROSS, HARRY: Dialektik der Restauration  
Walter Verlag, 1965
- PROSS, HARRY: Medienforschung  
Carl Habel Verlagsbuchhandlung, o.J.
- PROSS, HARRY: Publizistik  
Luchterhand, 1970
- PROSS, HARRY: Die meisten Nachrichten sind falsch  
Urban-Taschenbücher, Kohlhammer, 1970

- PROSS, HARRY: Mitteilung und Herrschaft  
Luchterhand, 1972
- PROSS, HARRY: Politische Symbolik  
Kohlhammer, 1974
- RABI, MOHAMMAD MAHMOUD: The Political Theory of Ibn Haldun  
Leiden, E.J. Brill, 1967
- AL-RAWI, ABD AL-GABBAR: Al-badiya (Die Wüste)  
Baghdad, 1947
- RITTER, GERHARD: Die Dämonie der Macht  
Stuttgart, 1947
- RITTER, HELMUT: irrational solidarity groups: a  
sociopsychological study in connection  
with Ibn Khaldun  
in: ORIENS, Zeitschrift der internationalen  
Gesellschaft für Orientforschung, Vol.I, Leiden E.J. Brill,  
1948
- ROSENTHAL, ERWIN: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat  
Beiheft 25, der Historischen Zeitschrift München und Berlin, 1932  
Verlag R. Oldenbourg
- ROSENTHAL, ERWIN: Politisches Denken im Islam, Die Entwicklung von Averroes bis Ibn Khaldun  
in: Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, Bd.23, J. 1972, H.3  
Freiburg/München, 1973
- ROSENTHAL, FRANZ: A History of Muslim Historiography  
Leiden, E.J. Brill, 1952
- ROSENTHAL, FRANZ: The Muqaddima, an Introduction to History  
N.Y., 1958, 3 Bde.
- DE SACY: Chrestomathie arabe  
Paris, 1826, I
- SAYEGH, ANIS: Al-Haschimiyyun (Die Haschimiten)  
Beirut, 1966

- SAYEGH, ANIS: Palästina und der arabische Nationalismus  
in: Darstellungen zum Palästinaproblem  
Beirut, 1968
- SCHAFER, BOYD C.: Nationalism, Myth, and Reality  
N.Y. 1966
- SCHARABI, HISHAM: Nationalism and Revolution in the Arab World  
Princeton (USA), 1966
- SCHA'TH, NABIL ALI: Al-muqawamah al-filistiniyya wan-nizam al-urduni  
(Der palästinensische Widerstand und das jordanische Regime)  
Beirut, 1971
- SCHIMMEL, ANNEMARIE: Ibn Chaldun, ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima  
J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen  
1951
- SCHLESINGER, M.: Geschichte des Symbols  
Berlin, 1912
- SIMON, HEINRICH: Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur  
VEB Otto Harrasowitz, Leipzig 1959
- VON SIVERS, PETER: Khalifat, Königtum und Verfall, die politische Theorie Ibn Khalduns  
Paul List Verlag
- STEDEN, AXEL: Islampakt und Nassers Opposition  
in: Orient, Bd. 7 (1966), H.3
- STEPHENS, ROBERT: Nasser, A Political Biography  
London 1971
- STEPPAT, FRITZ: Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil  
Leiden, E.J. Brill, 1956
- STEPPAT, FRITZ: Einige Historische Aspekte des Zusammenpralls von Zionismus und arabischem Nationalismus  
Beirut, 1968

- STEPPAT, FRITZ: Internationale Politik am Mittelmeer  
in: Die Internationale Politik  
1966 - 1967  
Oldenbourg Verlag, 1973
- STRAUS, LEO: The Law of Reason in the Kuzari  
in: Persecution and the Art of Writing,  
Glencoe, III., 1952
- STRAUS, LEO: Natural Right and History  
Chicago, 1953
- TIBI, BASSAM: Nationalismus in der dritten Welt am  
arabischen Beispiel  
Europäische Verlagsanstalt, F/M, 1971
- TIYAKIAN, EDWARD: Sociological Theory, Values, and socio-  
cultural change  
London, o.J.
- TOYNBEE, ARNOLD: A Study of History  
New York, 1946, Bd. 3
- VOSS, JOHANN HEINRICH: Antisymbolik  
2 Bde., Stuttgart, 1824 - 1826
- AL-WARDI, ALI: Mantiq Ibn Haldun  
(Die Logik Ibn Halduns)  
Kairo, 1962
- AL-WARDI, ALI: Soziologie des Nomadentums  
in: Soziologische Texte 73, Luchterhand
- WATT, W.M.: Islam and Integration of Society  
London, 1961
- WEISCHEDEL, WILHELM: Skeptische Ethik  
Suhrkamp, 1976
- WITTGENSTEIN, L.: Logisch-philosophische Abhandlung  
1961
- VAN WHITE, HAYDEN: Ibn Khaldun in World Philosophy of  
History  
in: Studia Islamica, Paris, MCMLXI

- WYSS, DIETER: Beziehung und Gestalt  
Göttingen, 1973
- ZAIDAN, GEORGI: tarich at-tamaddun al-islami  
(Geschichte des Islam)  
Kairo, 1947
- AZ-ZAMEL, ABDALLAH 'AL-ALI AL-MANSOUR: Asdaq al-bunud  
tarich abdul aziz al-saud  
(Die Geschichte des Abdul Aziz Al-Saud)  
Beirut, 1972
- AL-ZUZANI, AL-HUSSEIN IBN AHMAD: Scharh al-Mu'allaqat  
as-Sab'  
(Kommentar zu den Sieben altarabischen  
Qasiden "Gedichte")  
Kairo, 1964

## Lebenslauf

|                   |                                                                                                                    |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 23. 10. 1944      | Geboren in Dura - Palästina<br>Vater: Mustafa Dudin<br>Mutter: Hind Dudin geb. Dudin                               |
| 1950/51 - 1956/57 | Elementarschule in Dura                                                                                            |
| 1957 - 1960       | Mittelschule in Gaza                                                                                               |
| 1960 - 1963       | Sekundärschule in Gaza                                                                                             |
| 1963              | Reifeprüfung                                                                                                       |
| 1968 - 1970       | Volontariat bei der "Saarbrücker<br>Zeitung" - Redakteur                                                           |
| Seit 1970         | Studium der Publizistik an der<br>Freien Universität Berlin<br>Nebenfächer: Islamwissenschaften<br>und Politologie |
| WS 1974/75        | Magister Artium                                                                                                    |

Ich bin seit dem 31.7.70  
verheiratet und habe ein Kind.





